ARTE
Y
COMPOSICION
EN LOS
REZOS SACERDOTALES MAYAS

Carlos Montemayor

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN
FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
XXV ANIVERSARIO

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE YUCATAN

C.P. Carlos Manuel Pasos Novelo
Rector

Dr. Ricardo Delfín Quezada D.
Facultad de Ciencias Antropológicas

Fotografías de Humberto Suaste

ARTE
Y
COMPOSICION
EN LOS
REZOS SACERDOTALES MAYAS

ARTE
Y
COMPOSICION
EN LOS
REZOS SACERDOTALES MAYAS

Carlos Montemayor

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
XXV ANIVERSARIO

"Arte y Composición en los Rezos Sacerdotales Mayas" es un estudio que forma parte del libro "Las formas literarias en las lenguas indígenas de México" que el autor tiene en preparación. El presente estudio fue escrito durante una beca de residencia otorgada por The Rockefeller Foundation en el otoño de 1994 en la Villa Serbelloni de Bellagio, Lago de Como, Italia.

INTRODUCCION

Las implicaciones musicológicas, etnográficas, lingüísticas y literarias de la obra "Arte y Composición en los Rezos Sacerdotales Mayas" del poeta Carlos Montemayor, integrado a la literatura y la sociedad maya, con un amplio trabajo de años, motivan estas líneas que como la obra de Montemayor pretenden viajar en varias direcciones.

Los mayas actuales aprenden sobre el mundo natural escuchando los cantos tradicionales en reuniones y ceremonias de diversos tipos; analizando en contextos menos rituales, todas las formas del saber sobre el mundo humano y espiritual, a los que aluden en su oralidad variada. Las ideas filosóficas del Mayab contemporáneo provienen principalmente de los dirigentes comunitarios y de los especialistas en ritual; aunque la substancia de ese idiario está formada por la experiencia acumulada por los mayas durante toda una vida de relación con la naturaleza. En los viajes que los hombres, en particular realizan en su vida diaria para cultivar la tierra, conseguir materiales de construcción y leña o llevar a cabo cualquier otra tarea, adquieren un conocimiento profundo del medio que a su vez constituyen los cimientos de las tradiciones orales.

Este dinámico sistema ha conformado, a través de los siglos, la tradición de los rezos mayas en la península yucateca, cuyo contenido mítico-religioso ha logrado captar con sensibilidad espiritual Carlos Montemayor. No es solo los aspectos históricos, lingüísticos y literarios contenidos en los rezos los que han sido examinado aquí en este notable estudio, sino que lo complementa el elemento musical que los sacerdotes le aplican a la entonación y, que demuestra, en última instancia el sentido espiritual y sensitivo de la comunicación entre el hombre y la naturaleza. Quien mejor que el autor al manifestar ese sentimiento cuando señala que "en esas ceremonias los oficiantes pronuncian discursos o rezos que transmiten valores inmemoriales de su visión del mundo y que tienden a curar, conjurar males u obtener de las entidades sagradas los favores

necesarios para la vida de la comunidad. En tales momentos el lenguaje no sólo es un instrumento útil, sino una acción sagrada".

Los rezos tal como los presenta el autor describen lugares que existen en la selva, el comportamiento de los vientos, la germinación de la semilla y el ciclo de crecimiento de las plantas y muchos otros fenómenos naturales que no serían más que abstracciones si los oyentes no tuviesen experiencia como participantes en el mundo que los rodea. En ese sentido, los rezos son tranquilizadores: catalogan cosas conocidas, reafirmando una forma de vida coherente y satisfactoria, y eso representa una buena parte del significado para quienes escuchan.

Sin esta experiencia del diario trajín tradicional, los rezos carecerían de sentido, serían textos que describen una realidad muy alejada de su vivencia. No causa sorpresa que los muy ancianos consideren esta visión del mundo, expresada en la ciencia sagrada popular, como la esencia de su identidad maya. Pero los rezos representan algo más que la simple comprensión del contenido, ya que como el autor indica, "aunque los rezos son claramente escuchados y comprendidos por los asistentes, éstos deben ser efectivos independientemente de que se les entienda o no, pues son una comunicación con entidades invisibles".

El análisis poético, lingüístico y musicológico le dota a este estudio un valor incalculable, pocas veces o nunca observado en las disciplinas correspondientes tales como la literatura, la antropología o la musicología. Por ejemplo, los elementos etnográficos expresados en los pasajes del texto son parte de la compenetración que llevó al autor a describir lo más profundo del ánimo de la vida cotidiana de las comunidades estudiadas. La búsqueda de los elementos lingüísticos, su identificación etimológica y su correspondencia con su significado dentro de los eventos sagrados entre los mayas, indican ese delicado e ingenioso método del aprendizaje del otro por parte del autor. Para ejemplo un pétalo; "para el rezo de Wajil Kol...es esencial la ofrenda de panes de maíz, porque este cereal sagrado, que constituye la base de la alimentación y de la cosmovisión maya, es el primordial objetivo del rezo".

La grandeza de los conocimiento adquiridos y la forma de expresarlos de manera agradable en esta obra muestran una capacidad indiscutible de la percepción de la cosmovisión maya

contemporánea por parte de nuestro autor. Al mismo tiempo, la honestidad del Maestro Carlos Montemayor se hace presente al agradecer el apoyo de los maya-hablantes yucatecos que colaboraron de manera muy cercana a él, y de aquellos que le brindaron su confianza para poder llevar a cabo este magnífico estudio. Los nombres de María Luisa Góngora Pacheco, Miguel May May, Santiago Domínguez Aké, los J-men Luciano Castillo, Mariano Caamal y Felipe Manrique. Por otra parte, el autor refiere al inolvidable mayista José Tec Poot, quien lo ayudó a integrarse al mundo mítico-religioso de la vida de los sacerdotes mayas, y del cual siempre estará eternamente agradecido. Pues como bien dice, "gracias a José pude comenzar y fortalecer una cercana amistad con varios mayas de distintas regiones y recorrer diversas comunidades".

Por último, podemos señalar que el Carlos Montemayor consciente o inconscientemente ha sido adscrito a un reducido, pero privilegiado grupo de personas que saben y conocen los verdaderos caminos de un conocimiento indescifrable y que muchos de nosotros añoramos algún día ingresar. El libro "Arte y Composición en los Rezos Sacerdotales Mayas" nos entrega un legajo de conocimientos que nos podrá, desde este momento, llevar a la reflexión más profunda de nuestro entorno natural y espiritual.

Ricardo Delfín Quezada Domínguez
1995

1

Las formas literarias tradicionales en las lenguas indígenas de México se corresponden con una concepción del universo que la cultura occidental ya ha olvidado: que el mundo es un ser viviente. La función de sus rezos tradicionales es invocar a entidades sustentadoras de la vida identificadas en un espacio invisible no remoto, sino inmerso en el mundo de las propias comunidades. Este conocimiento de las cosas visibles e invisibles permanece resguardado en ciertos géneros literarios tradicionales y en ciertas ceremonias religiosas.

Llamo "tradicionales", en forma amplia, tanto a diversos tipos de alocución como a algunas ceremonias que a lo largo de generaciones, regiones o incluso lenguas, manifiestan un ordenamiento constante y una transmisión personalizada y oral, y por ello especializada. En esas ceremonias los oficiantes pronuncian discursos o rezos que transmiten valores inmemoriales de su visión del mundo y que tienden a curar, conjurar males u obtener de las entidades sagradas los favores necesarios para la vida de la comunidad. En tales momentos el lenguaje no sólo es un instrumento útil, sino una acción sagrada.

Algunos rezos tradicionales contienen una explicación de la vida natural y comunitaria que muy posiblemente proviene de los tiempos prehispánicos. El rezo del sacerdote maya durante las ceremonias agrícolas en la península de Yucatán es un ejemplo singular. Las ceremonias agrícolas en esta región se distinguen habitualmente por la función que desempeñan: son de Loj Korral cuando se procura la bendición de una parcela o de un corral; de Wajil Kool cuando los campesinos ofrendan panes de maíz a las entidades invisibles como agradecimiento por las cosechas o dádivas recibidas; de Ch'a'cháak cuando fundamentalmente se trata de una petición de lluvias, o de Jedz Lu'um cuando se desea iniciar nuevas tareas en un terreno. Algunos de los rezos ceremoniales acusan un mayor grado de entonación y de línea melódica; otros obedecen a un recitado más prosístico y de una rapidez inusual. Estos rezos no contienen referencias morales ni buscan una transmisión doctrinal; no

necesariamente son comprendidos por los concurrentes, pues se trata de instrumentos formales en sí mismos sagrados que sólo se dirigen a entidades espirituales; su efectividad depende de la actitud de esas entidades y de la sabiduría del oficiante.

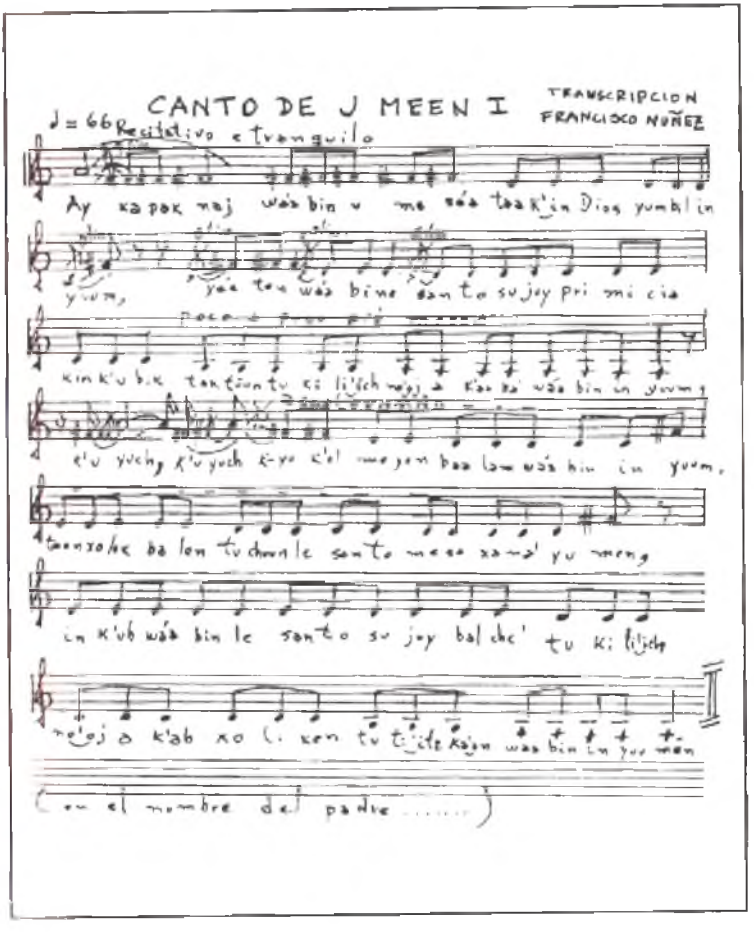
He asistido a ceremonias de curación donde el ritual y los rezos claramente inteligibles surten efectos inmediatos; durante una ceremonia agrícola, por ejemplo, el sacerdote maya reconvino a una familia y en nombre de cada uno de los miembros de ella prometió cambiar de conducta; luego los obligó a hincarse, a quitarse el sombrero y a prometer en voz alta que se comportarían mejor, específicamente, en la disminución del consumo de alcohol. Aquí, por supuesto, los rezos fueron claramente escuchados y comprendidos por los asistentes. Pero los rezos deben ser efectivos independientemente de que se les entienda o no, pues son una comunicación con entidades invisibles.

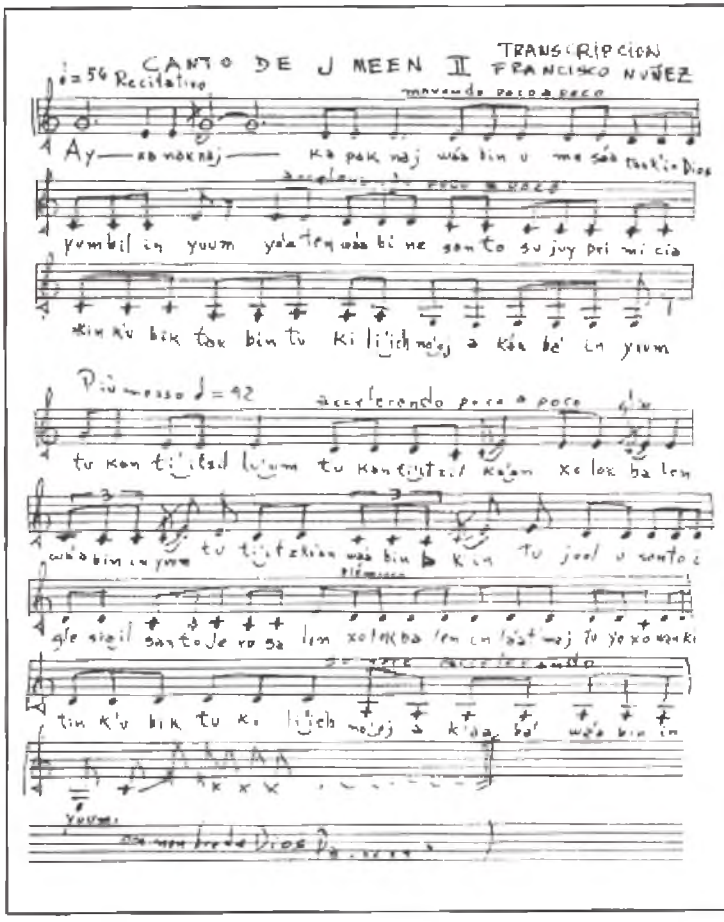
Si bien la palabra maya pavalchi' puede traducirse como plegaria o rezo, los pueblos mayas de Yucatán no confunden la plegaria de los sacerdotes católicos con las que los sacerdotes mayas emplean en rituales agrícolas para pedir la lluvia, santificar un predio o agradecer la cosecha. Al sacerdote católico se le llama ahora Jk'iin o Yum Jk'iin; a los sacerdotes mayas se les llama J-men o J-meno'ob[1]. Ningún maya contemporáneo puede equivocarse en el orden religioso al que pertenecen las diferentes plegarias, a pesar de que algunos rezos católicos se integran en los pavalchi'ob del J-men como un refuerzo para las peticiones propiamente tradicionales.

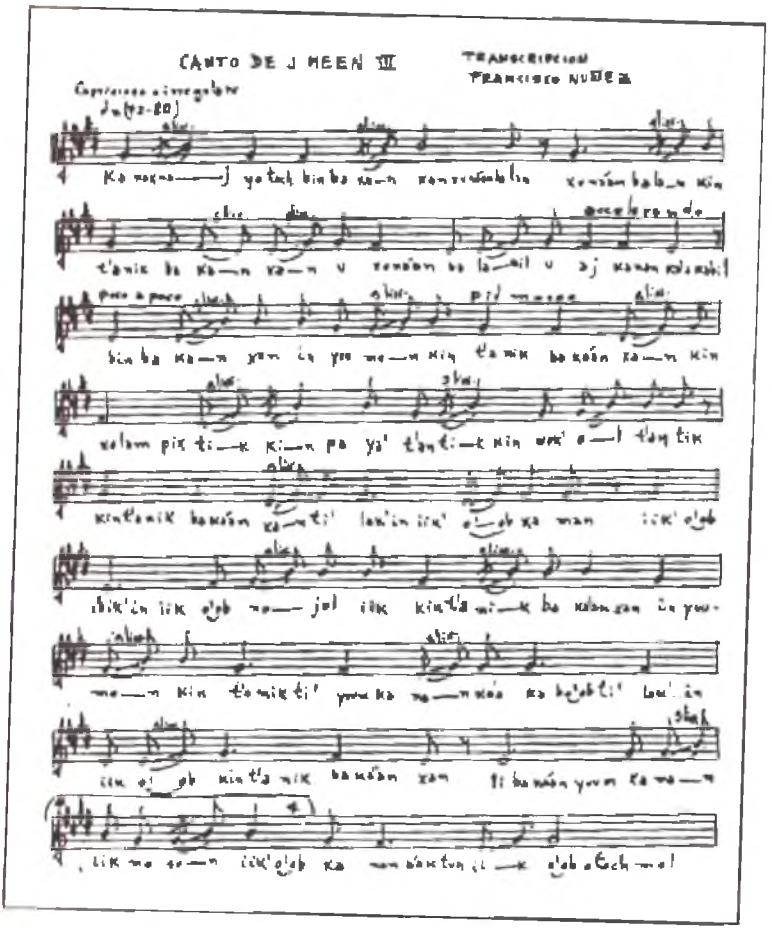
U payalchi'ob J-meeno'ob son tan abundantes y tan variadas como el número de oficiantes reconocidos. La mayoría se entonan o recitan con un arte peculiar, por lo que es difícil distinguir entre la naturaleza de su entonación y la naturaleza de las palabras del rezo mismo. Por ciertos rasgos del arte de la composición de sus versos y del arte de su pronunciación o recitado, posiblemente sea la forma artística de la lengua maya más antigua.

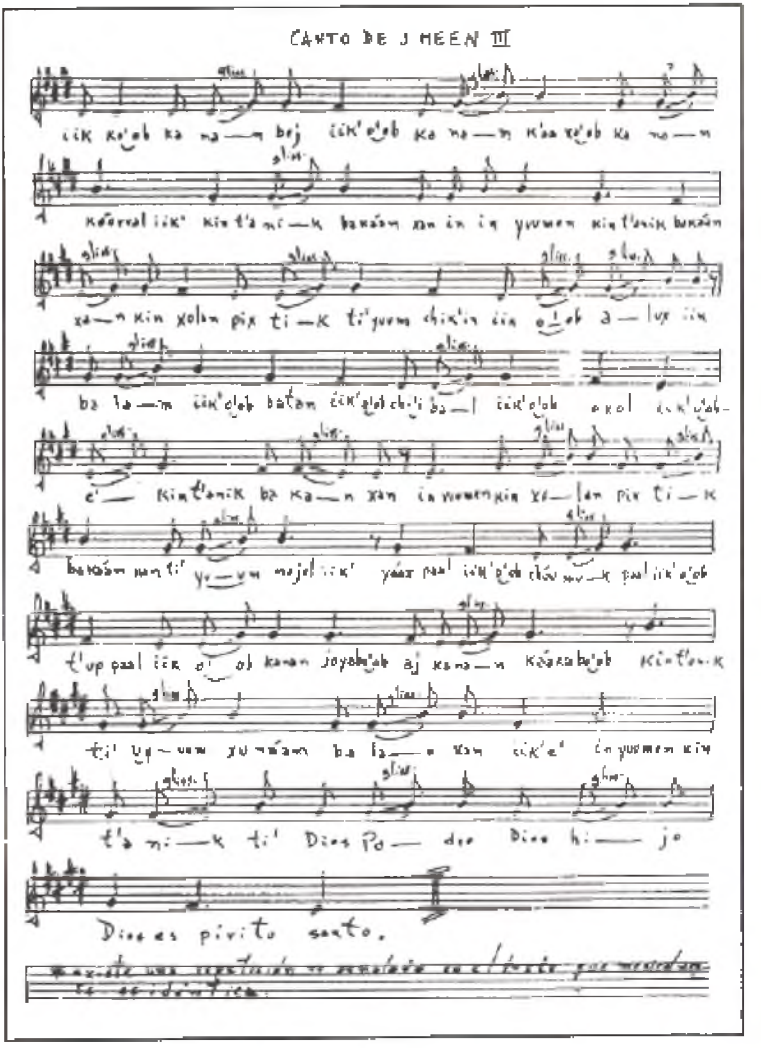
A veces se agrega también el arte melódico. Así ocurre en el inicio de un largo rezo de Waajil Kool "cantado" en la región de Oxkutzkab por el J-men Luciano Castillo, que conocí por María Luisa Góngora Pacheco hace muchos años[2]. Entregué una grabación de este rezo al compositor Francisco Núñez para que realizara una transcripción musical[3]; sus

comentarios posteriores me parecen importantes para conocer esta faceta del arte de la lengua maya. Esta es la transcripción musical de tres secuencias del rezo:




CANTO DE J MEEN II
TRANSCRIPCION
FRANCISCO NUÑEZ
Recitativo
moviendo poco a poco
Ay — xa wakaj — Ka pak naj wäa kin u me säa tsak'in Dios
yumbil in yuum ya'aten wäa bi ne santo su juy pri mi cia
kin k'u bik tak bin tu ki li'ich naj a käa be' in yuum
Più mosso ♩= 92
accelerando poco a poco
tu kan ti'ilal lu'um tu kan tijtzil ka'an xe lak ba len
wäa bin in yum tu tijtzkiin wäa bin k'in tu jool u santo
gle gel santo Je ro sa lim xolakba len in la't naj tu ye xo wa ki
tin k'u bik tu ka li'ich naj a k'äa be' wäa bin in
yuum
con una bendita Dios Pa


CANTO DE J MEEN III
TRANSCRIPCION
FRANCISCO NUÑEZ


CANTO DE J MEEN III
cik k'ab ka na—n bej cik'ab ka na—n k'aa k'ab ka na—n
k'aaral cik' kin t'a ni—k bantam an in in yumen kin t'anik bantam
xa—n kin xolon pix ti—k ti'yum chikin cin a—lup cin
ba la—m cik'ab bantam cik'ab chi'i ba— cik'ab ekol cik'ab-
e'— kin t'anik ba ka—n xan in yumen kin xe—lan pix ti—k
bantam nan ti' ye—un majel cik' yaax paal cik'ab chan xo—k paal ik'ab
t'up paal cik e' ob kanan joyabab aj ka na—n k'aaxab'ab kin t'anik
ti' u—un yumam ba la— xan cik'e' in yumen kin
t'a ni—k ti' Dios Pa— dre Dios hi— jo
Dios es pivito santo.

Los comentarios de Francisco Núñez son aleccionadores para entender la naturaleza melódica de estos rezos:

> Están fundamentalmente escritos en una escala pentáfona, lo cual resalta su posible conexión con la música maya auténtica. Los dos primeros conservan una tendencia descendente desde el punto de vista melódico y recorren toda una octava.
>
> Los glissandi reflejan en el J-meen III la riqueza y originalidad de una dinámica que nunca reposa y que... rompe la monotonía de los cantos religiosos tradicionales del latín, dentro de la liturgia cristiana. Por ello, una fuerza envolvente, de una unidad y variedad única en su estilo y estética, los sitúan, comparativamente hablando, en una música alejada por completo de la corriente e influencias occidentales. Estas plegarias nada tienen que ver con ningún canto gregoriano o cristiano.
>
> Los glissandi, a su vez, son énfasis que sorprenden constantemente, rompiendo la monotonía que podría resultar de un parámetro dinámico... Aparentemente, no existe ni se siente el reposo -a la usanza de la música occidental- y en ello estriba la belleza que nos atrae y magnetiza... Es un lenguaje cantado, ritmado, de impresionante variedad, que sólo contiene cuatro sonidos: se mueve en un intervalo de quinta y nunca aparece el cuarto grado, por lo cual se ubica dentro de la música pentáfona.
>
> Hay una tendencia en el cantor a acelerar en J-Meen I y II. Esto puede obedecer al impulso propio de la música que reduce el ámbito interválico a varias sílabas (dos y tres generalmente) sobre un mismo sonido; por tanto, el texto tiende a descender a la región hablada-cantada y le quita el espacio que favorece la prolongación temporal del sonido cuando las terceras irrumpen en el inicio, como si se interrelacionaran pentafonía y microtonalidad. J-meen I y II son dos estructuras binarias A A, con una pequeña variante en la segunda A de J-meen II (Piú mosso ♩ =92). Ahí se gesta un pasaje inicial que recuerda algunas melodías y giros que seguramente son, si no originales, cercanos o muy cercanos a ello[4].

En efecto, la aceleración progresiva y el ascenso y descenso del recitado continuo en notas que sólo abarcan un intervalo de quinta son rasgos suficientes para no confundir los rezos con ninguna otra forma occidental. No imitan las "misas cantadas" ni los himnos o cantos gregorianos. Tampoco parten de una idea de notación musical occidental: se trata de una

estructura formal propia y quizás prehispánica. Largas exclamaciones que parecieran lamentos se alternan con una rapidez inusual de recitado. La melodía permanece a lo largo de la plegaria como un referente poderosamente persuasivo e inmerso en un mundo propio.

Una calidad melódica semejante aparece también en rezos de otras zonas indígenas de México. Entre los grupos mayenses, con algunos conjuros y rezos de festividades religiosas que los tzotziles y tzeltales cultivan[5]. Entre huicholes, coras, mayos, pimas y tarahumaras, por su parte, diversas ceremonias requieren de una vara con muescas que produce, al frotarse con otra, un sonido que durante horas enteras sirve de apoyo a los cantos y rezos; en el caso de huicholes y tarahumaras, particularmente en el culto al peyote o Jícuri[6].

Pues bien, es necesario ordenar las plegarias mayas de acuerdo con el ritmo tonal o melódico perceptible en el recitado y no de acuerdo con el número de sílabas o la acumulación de conceptos. En la transcripción sólo se toma en cuenta la línea melódica del rezo y el tiempo. Queda fuera, en cambio, un rasgo que es primordial para identificar su versificación: la aparición de sílabas con tono alto y con tono bajo al inicio y al cierre de cada expresión formularia. Si el lector revisa la transcripción musical del segundo cuerpo del rezo podrá ver algunos rasgos de esta entonación del J-men. Las tres primeras voces, Ay, kanak naj, ofrecen un buen ejemplo de los "cortes" de cada línea. Ay está en la nota sol y con duración de una blanca 𝅗𝅥, duración mayor que la de las corcheas de kanak que están en nota mi. Naj prolonga su duración con doble blanca, 𝅗𝅥 𝅗𝅥 y regresa a la misma nota sol. Las tres voces son una especie de lamento que en la primera y tercera sube de tono y en la segunda cae; esta entonación funge como invocación, como apertura ritual. El descenso de nota en kanak inicia otra frase así como el descenso de nota en kapak inicia otra. Los cambios de nota al inicio de frase aparece también en la secuencia de tu kan de las líneas 11 y en el xolokbalen de la línea 13. Sin embargo, no siempre la marca silábica de tono alto o bajo del recitado, que es la base de la ordenación que doy al rezo en forma escrita, coincide con el ascenso o descenso de nota en la línea melódica del rezo.

Por ejemplo, veamos el caso de las líneas 11 y 12: una cierra con lu'um en la nota mi con duración de una negra o ♩,

que es más larga que las corcheas de las palabras tu kanti'itzil; la misma duración, una ♩ , aparece en ka'an de la línea 12 con un ascenso de nota. Pues bien: tanto lu'um como ka'an presentan en el recitado del J-men un ascenso tonal silábico (no un ascenso de nota en la línea melódica), "marca" que se reafirma por el golpe glotal de las vocales rearticuladas (señaladas por el apóstrofo intervocálico) y la amplitud de duración o reposo del recitado (que se marca con la negra ♩ en vez de la corchea ♪). Estos rasgos no aparecen en la transcripción musical, pero son esenciales para entender el procedimiento de composición y entonación.

Otro aspecto importante es la rapidez inusual del recitado, que en la transcripción musical se marca desde la línea 4 con la aclaración de un movendo poco a poco, a base de un valor de tiempo ♩ =56 y en la línea 6 con un acelerando poco a poco. En la línea 12 vuelve a marcarse otra aceleración gradual pero el valor de la negra ya no es 56; ahora la transcripción marca un Piu mosso o Más movido con un tiempo de ♩ = 92. El rápido recitado de las líneas 3 en adelante, pues, da la impresión (si no se diera el ascenso y descenso tonal silábico al terminar e iniciar cada línea) de ser solo prosa. Como el cambio de tono silábico y el cambio de nota musical no siempre coinciden, tenemos que reconocer al menos dos desarrollos compositivos: la línea melódica y la línea prosódica; en una es notable la musicalidad propia, ajena a toda influencia o imitación de la música occidental; en otra son relevantes los "cortes" y enlaces de una frase con otra y la velocidad del fraseo.

Así pues, el canto, el recitado, el ascenso y descenso tonal, inician o concluyen enunciados sugiriendo una "marca" que puede guiarnos para escucharlos no como prosa, sino como un orden versificado. El ritmo y la melodía permanente son elementos connaturales al rezo y acaso vehículos de apoyo mnemotécnicos; por ello no hay manera de "oírlo" sino desde el ejercicio prosódico del sacerdote mismo, rasgo que a menudo pasa desapercibido en las monografías científicas. Los rezos contienen además otros elementos compositivos, ninguno de los cuales puede considerarse silábico: particularmente, como enseguida lo analizaremos, las numerosas expresiones formularias.

Leamos las dos primeras partes del rezo de Luciano Castillo:

1

Ay ,
kapak naj ,
wáa bin u mesáa taak'in
Dios Yumbil , in Yuum .
Yéeten wáa bine
Santo Sujuy Primicia
kin k'ubik tak túun
tu Kili'ich No'oj a K'aaba' .
Wáa bin in Yuum .
K'uyuch , k'uyuch ,
k-yok'ol mejen baalam ,
wáa bin in Yuum .
Teen xolokbalen
tu chuun le Santo Mesa xana' ,
in Yuumen ,
in k'ub wáa bin
le Santo Sujuy Balche'
tu Kili'ich No'oj a K'ab .
Xoliken tu ti'itz ka'an .
Waa bin in Yuumen .

(Ay,
doble casa,
¿no es digna esta mesa
de Dios Padre, Señor mío?
¿No lo es con la Santa Inmaculada Primicia
que ofrezco ahora
en tu Gran Santo Nombre?
¿ No es así, Señor mío?
K'uyuch, k'uyuch,
lloran los pequeños tigres,
¿no es así, mi Señor?
Estoy de rodillas
en el cimiento de la Santa Mesa
mi Señor,
para ofrendar ¿no es así ?,
el Santo Inmaculado Balche'
en tu Sagrada Diestra.
Arrodillado estoy en la esquina del cielo,
¿verdad, mi Señor?

2

Ay ,
kanak naj ,
kapak naj
wáa bin u mesáa taak'in
Dios Yumbil , in Yuum .
Yéeten wáa bine
Santo Sujuy Primicia
kin k'ubik tak bin
tu Kili'ich No'oj a K'aaba' ,
in Yuum .
Tu kanti'itzil lu'um ,
tu kanti'itzil ka'an ,
xolokbalen wáa bin
in Yuum .
Tu ti'itz ka'an wáa bin
ka lak'in ,

(Ay,
alta casa,
doble casa,
¿no es digna esta mesa
de Dios Padre, Señor mío?
¿No lo es la Santa Inmaculada Primicia
que vengo a ofrendar ahora
en tu Gran Santo Nombre,
Señor mío?
En los cuatro puntos de la tierra,
en los puntos cardinales del cielo,
¿no estoy acaso arrodillado, Señor mío?
¿No estoy desde la esquina oriental del cielo,

tu jool u iglesiail Santo Jerusalen ,
xolokbalen in láat'maj tu yoxowanki ,
tin k'ubik tu Kili'ich No'oj a K'aaba' .
Wáa bin in Yuum .

a la puerta de la iglesia del Santo Jerusalén,
arrodillado, sosteniendo con manos vaporosas,
para ofrendarla en tu Gran Santo Nombre?
¿No es así, mi Señor?)[7]

Señalemos ahora otros rasgos que nos darán una idea más clara de la concurrencia de distintos valores formales en esta composición. Destaquemos de entrada que los dos cuerpos iniciales del rezo aluden primordialmente al altar donde el oficiante conduce la ceremonia y el tercero, en cambio, como veremos después, entra en un largo listado de entidades sagradas que configuran el milenario universo aún viviente de los mayas de Yucatán. La identificación de los nombres de tales entidades nos dará razón de la articulación formularia, de su ritmo y en ocasiones del enlazamiento de sus versos.

El altar se compone de una mesa con ofrendas ornamentada con arcos y una base de hojas de un árbol llamado jabín[8]. A este altar se le menciona repetidas veces como alta o doble casa, mesa, cielo y con otros términos que requieren una explicación más amplia. Como el altar se construye siguiendo un diseño celestial, el sacerdote puede ir situándose como un oficiante también celeste, cuyos movimientos en el altar tendrán un efecto gradual y finalmente efectivo en las esferas sagradas del cielo y en las entidades que lo pueblan. La forma interrogativa wa bin ("¿no es verdad...?", "¿no es cierto...?"), empleada recurrentemente en los dos primeros cuerpos del rezo, reafirma ante Dios que la mesa o altar está sirviendo en verdad como plano celeste y que puede el sacerdote oficiar con seguridad ante las entidades divinas.

Una fórmula aparece por ello en un relevante verso del primer cuerpo: tu chuun le Santo Mesa. Se trata de una variación de la fórmula binaria chuun kaan, que designa el horizonte, pues chuun significa cimiento o base y kaan significa cielo; por tanto, es el cimiento del cielo. La formula chuun le Santo Mesa significa el cimiento del altar; por ello, también el cimiento del cielo. De esta manera, conforme se ubica en distintos sitios de la mesa o altar, el oficiante puede afirmar que está arrodillado en una esquina celeste, en el oriente o en los

puntos cardinales: es decir, a las puertas de la Iglesia del Santo Jerusalén.

Las ofrendas son variadas, aunque principalmente hechas a base de maíz. La más importante es el Saka'[9], a la que se refieren como Santa Inmaculada Bebida. Un J-men de Yodzo'onot que padecía de una enfermedad en un ojo decía que se aplicaba saka' para curarse y que lo mismo hacía con sus pacientes en casos de altas temperaturas provocadas por malos vientos; afirmaba que las entidades celestes bajaban a beberlo durante la ceremonia cuando el Santo Saka' hacía borbotones en la jícara, como si lo estuvieran colando.[10]

Otra ofrenda mencionada en estas plegarias es un licor fermentado a base de las rajas de un árbol llamado Balche', que da nombre a la bebida. El jmen llama molboxo'ob[11] a los que juntan las cortezas del árbol para prepararla; lo traigo a colación porque se trata de una palabra en desuso y porque los rezos presentan de manera recurrente palabras arcaicas ya no fácilmente comprensibles a los mayas actuales.

Para este rezo de Wajil Kol que estamos comentando es esencial la ofrenda de panes de maíz, porque este cereal sagrado, que constituye la base de la alimentación y de la cosmovisión maya, es el objetivo primordial del rezo. Los sacerdotes mayas piden en sus plegarias una bendición o gracia que es precisamente la cosecha del maíz. A veces se refieren así a la planta:

...le X-ki'ichpam Santo Grasia,
yaan wey tu X-ki'ichpam
Santo Lu'umi k'eban... [12]

(...la hermosa Santa Gracia
que brota aquí en la Hermosa
Santa Tierra del pecado...)

Otras ocasiones explican que la Gracia equivale a la sobrevivencia de la familia entera:

ka'a yanak a síik
u t'uupil le Grasia ,
u dzeedzil le Grasia ,
u ti'al u kuxkiinkuba'oh
yetu anjelo'ob xan ,
a simaj ti'ob
yaánlu aanjeli xan
....

(para que puedas regalarnos
lo más pequeño de la Gracia,
lo más diminuto de la Gracia,
para que puedan vivir ellos
y sus ángeles también,
los ángeles que también
les regalaste)[13]

Los ángeles son, por supuesto, los hijos de los milperos. También los rezos señalan el cuidado que los hombres han puesto en cuidar la sagrada Gracia:

Anluj yuóło'ob...	(Tuvieron voluntad...
xan ti'il u dzokbesa'al	también para realizar
u jooya'ta'al le Saanto	el riego de la Santa
X-ki'ichpam Grasia [14]	Hermosa Gracia...)

En ocasiones afirman con la misma fórmula, pero sustituyendo la voz maya por la española, que lo necesitan para:

yo'lu kuxtalo'ob,	(por sus vidas (para [por] sus
yo'lu bida'ob xan[15]	vidas por sus vidas también) para
	[por] sus vidas también)

Al final de las ceremonias, cuando se disponen niños y adultos a comer las ofrendas, el J-men suele decir:

uku u sankeso'ob	(van a saborear
le Santo Grasia ,	la Santa Gracia
yetel ump'e ki'imak óola ,	con la alegría
le u tase [16]	que trajo...)

El maíz ofrendado como panes, tortillas o Saka' es, pues, sagrado. Y como ceremonia celeste, el oficiante se va situando en distintos puntos cardinales y considera su propio oficio como una Santa Obediencia, Santo Mandamiento o Santo Trabajo; si lo ha oficiado y dicho correctamente, estarán situadas en el cielo todas las entidades a las que invocó para pedirles que ocuparan los "correctos" sitios que les corresponden.

A propósito del significado del Saka' relataré algo más. Hacia el verano de 1989, en Yucatán, estaba elaborando con Miguel May May y Santiago Domínguez Aké diversos ejercicios de redacción en lengua maya para un taller literario que deseábamos iniciar en la ciudad de Valladolid. Yo quería traducir al maya, aunque a partir de una versión española, el pasaje del Popol Vuj sobre la creación de los hombres de maíz.

Enlistamos primero las voces que podían desempeñar una función relevante. Por ejemplo, para elote blanco la traducción era, evidentemente, sak nal; para el agua blanca sak ja' y para la forma líquida del saka' mezclado con miel uk'ulil saka'. Pero al discutir la traducción de la masa que Ixmucané preparó a base de granos de maíz blanco y amarillo remojados en agua y luego quebrantados en piedra de moler y con la cual formó la carne del hombre, ambos insistieron que la voz que debíamos utilizar era saka'. Así vi en las ceremonias agrícolas otro sentido: el campesino maya lo ofrenda porque es su propio nacimiento; por el saka' tuvo vida, por el saka' suplica seguir viviendo. Es natural que lo consideren la Gracia.

Pues bien, he dicho que los rezos mayas contienen un amplio número de voces y de giros arcaicos. Son voces como teeskunte, un vocativo de respeto; alanko'ob (cobíjalos, cúbrelos) para pedir que la hermosa presencia divina los proteja; dzeedzil (lo mínimo, lo diminuto) para pedir que una pequeña parte de la Gracia, es decir, del maíz mismo, les toque a ellos; joolmaj (un presente, un regalo) para referirse al saka' o a la ofrenda entera del altar; tiibilil (exacto, perfecto) para desear que el rezo y la ceremonia sea agradable a Dios; ooktba (implorante) para referirse al rezo mismo, de manera delicada, como la súplica cuidadosa que se dirige a Dios, o máatko'ob (mendigar, mendigos) para decir que por menesterosos se acercan al altar a pedir la Gracia en sus milpas. Estas voces antiguas que no forman parte del habla popular de la lengua maya actual realzan la delicadeza, la elegancia que se requiere para hablar con las entidades celestes, pero particularmente con las altas dignidades a quienes llaman con veneración Ki'ichkelem (hermoso, bello). Esta idea de belleza en la Divinidad marca una orientación distinta a la judeocristiana: no se dirigen a las entidades invisibles como las todopoderosas, temibles, justicieras deidades que conviene temer, sino como entidades hermosas a quienes se les suplica suavemente, también con delicadeza y belleza.

Por ello podría resultar paradójico que en estas plegarias tradicionales, que pueden contener una información religiosa milenaria, se inserten listados de santos católicos e incluso oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María[17]. Los oficiantes mismos no ven ilógica esta forma de ensamblaje; por el contrario, les parece natural. ¿Cómo pueden estas inserciones

reafirmar contenidos religiosos prehispánicos? Tratemos de comentarlo desde tres distintos enfoques.

El altar y los principales participantes *(Revista Yucatán: Historia y Economía No. 28)*

2

Comenzaré con algunas observaciones del escritor tzotzil Jacinto Arias acerca del significado del bautismo y la misa entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó [18]. Ambos ritos tienen su significado primordial, tanto para católicos como para tzotziles, en el mundo "invisible". Para el católico se trata de un sacramento o poder que limpia a los niños del pecado original y que asegura su entrada, en caso de fallecimiento, en el "cielo" y no en el "limbo"; es decir, los efectos del sacramento tienen lugar en el mundo invisible del católico, no en el mundo cotidiano.

Para el tzotzil el bautismo es también poderoso, o puede serlo, en el mundo invisible. Pero tales efectos son así:

> El lector debe recordar que el alma es separable y no mora en el cuerpo de manera inmediata, sino que entra en él paulatinamente, a medida que el niño crece y adquiere educación y sabiduría. Por ese motivo, la madre de un niño recién nacido toma precauciones a fin de evitar cualquier peligro que pudiera causar la pérdida del alma de su hijo... La idea que evoca esas precauciones es que el alma del niño todavía no se halla totalmente fija a su cuerpo; está cerca de él pero no firmemente sujeta. Se ha encontrado que al bautizo es apropiado para corregir esos defectos. Gracias a dicha ceremonia, el niño quedará poderosamente protegido contra las enfermedades; al entrar su alma en el cuerpo (merced al rito del bautizo), pasa a estar mejor dotado para resistir los ataques peligrosos en contra de su persona... Para los nativos, otro significado del bautizo consiste en que el niño necesita el apoyo y la protección de sus mayores en el mundo visible para que ese mismo apoyo y esa misma protección puedan existir en su morada invisible. La idea y la función del bautizo propician igualmente la creencia general en los protectores-defensores (jpetum - jkuchum). De ahí el término petumajel, que denota el acto de abrazar al niño y es una expresión común en algunas comunidades para describir el rito católico de que se trata[19].

Es decir, el mundo invisible opera en este caso en términos más pragmáticos, más cercanos quizá: el cristiano

espera que estos efectos tengan lugar en "el cielo"; el tzotzil espera que tengan lugar en el mundo invisible inmerso ya en el visible.

En cuanto a la misa, Jacinto Arias explica que los tzotziles de San Pedro Chenalhó consideran que el rito actúa sobre las poderosas entidades invisibles de los ladinos:

> ¿Qué significa la misa para los tzotziles y los tzeltales? Una vez más se debe recordar que el esfuerzo comunal se orienta hacia el mantenimiento de la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible. Llevar a un sacerdote en alguna ocasión importante a dar misa en la iglesia constituye una de las obligaciones de la comunidad hacia los santos y otros poderosos seres invisibles; es a la vez una ofrenda y un pago por la labor que éstos han emprendido en el mundo invisible. Dicha obligación se debe cumplir o, de otra manera, los poderosos seres invisibles castigarían a la comunidad llevándole enfermedades, sequías u otras calamidades que romperían el equilibrio ideal en el orden social y moral visible.
>
> Esa idea de la misa y su función tiene un paralelo en las ceremonias celebradas en honor de los moradores de los lugares sagrados, por parte de las autoridades civiles, cuando menos dos veces por año. Dichas ceremonias consisten en visitar las montañas, las cavernas y las fuentes más importantes, donde se dicen oraciones, se toca música y se sirven bebidas, es una fiesta que ofrecen las personas del mundo visible a los moradores de aquellos lugares, para pedirles lluvia, salud y riqueza en beneficio de toda la comunidad. Esa misma idea se halla presente en la misa ofrecida por el sacerdote. La única diferencia radica en que esta última es una celebración en honor de los poderosos seres ladinos invisibles (los santos católicos).
>
> La misa no tiene por qué interpretarse a la manera ladina; la obligación queda cumplida por el hecho de que el ejecutante ritual comprende lo que hace, de la misma manera que una persona enferma no necesita entender lo que el chamán hace y dice en las ceremonias curativas o en las ceremonias celebradas en honor de los lugares sagrados[20].

Pues bien, regresando a los procedimientos de los rezos mayas, y en general de otros que conozco en diversas zonas del país, la doble invocación a entidades indígenas y católicas tiene como función abarcar precisamente todas las posibles entidades poderosas del mundo invisible. En el caso de los rezos mayas es por ello muy relevante la diferencia de estilo formulario en cada

grupo de entidades. Hay recursos formularios y atribuciones que sólo comprenden a ciertas entidades (Dios, la Bendición, la Gracia o el Saka', por ejemplo) y series de epítetos formularios que comprenden a otras ciertas entidades (los Guardianes y entidades del viento y la lluvia de cada punto cardinal, por ejemplo). Sin embargo, los nombres de los Santos Católicos carecen de epítetos tradicionales mayas, incluyendo, como veremos, la utilísima y recurrente invocación a la Trinidad cristiana. Estos datos de orden léxico y de procedimiento formulario nos indican la existencia de una jerarquía sagrada tradicional solamente maya.

En efecto, entre los epítetos formularios más empleados por los J-meno'ob están Ki'ichkelem (Hermoso), Yum (Señor, Dueño, Guardián), Taata (Padre) y Tzikbe'enil (Presencia, Persona), cada uno con un amplio rango de posibilidades combinatorias pero a partir de la secuencia binaria Epíteto + Nombre o de la secuencia ternaria Epíteto^{1} + Epíteto^{2} + Nombre. Ki'ichkelem puede anteponerse a numerosos sustantivos en fórmulas binarias como Ki'ichkelem Taata (Hermoso Padre), Ki'ichkelem Yuum (Hermoso Señor), Ki'ichkelem Tzikbe'enil (Hermosa Presencia) o incluso Ki'ichkelem Kaajil (Hermoso Pueblo) para referirse al lugar donde nace, desciende o bendice Dios; Ki'ichkelem T'aan (Hermosa Palabra), Ki'ichkelem Gloria (Hermosa Gloria) o Ki'ichkelem Bendision (Hermosa Bendición).

Puede también aparecer como sustantivo en fórmulas como Si'ipen ta Ki'ichkelemil (He pecado ante Tu Hermosura) y en otras que lo sitúan siempre al final de la expresión, como en:

Limpio tu K'aaba' , tu Ki'ichkelem Kaajil tu'ux tiip' a Ki'ichkelmi[21]	(Limpio es tu Nombre en el Hermoso pueblo donde apareció tu Hermosura)

O aquí:

Alanko'ob tu Ki'ichkelem Bendision a Ki'ichkelmi[22]	(Cobíjalos con la Hermosa Bendición de tu Hermosura)

O también aquí:

jump'eel Saanto Sujuy Grasia	(de la Santa Inmaculada Gracia
ku k'u'ubul	que entregan
tu No'oj u Ki'ichkelmil[23]	en la Grandeza de la Hermosura)

Ki'ichkelem puede integrarse en la fórmula Ki'ichkelem K'aaba' (Hermoso Nombre) o en la de A Ki'ichkelem Tzikbeni(1) (Tu Hermosa Presencia o Persona) y Ki'ichkelem Tzikbenile'ex (Vuestras Hermosas Presencias o Personas).

Su forma femenina Ki'ichpan o x-Ki'ichpan (Hermosa), en cambio, sólo aparece como adjetivo en la fórmula Ki'ichpan Ko'olel o Ko'olebiil (Hermosa Virgen), relevante para nuestro análisis porque se aplica no sólo a la virgen cristiana, sino también a las mayas, lo que reafirma su naturaleza precristiana:

X-ki'ichpan Ko'olebiil Konjo'otla ,	(Hermosa Virgen Entristecida,
X-ki'ichpan Ko'olebiil Ook'othaa ,	Hermosa Virgen Abogada,
Ki'ichpan Ko'olebiil Dzaya'tzil .[24]	Preciosa Virgen Misericordiosa).

Esto se confirma porque otras fórmulas dirigidas a la Virgen María, además de la fórmula ampliada x-Ki'ichpan Ko'olebil María, como es el caso de Sujuy María (Inmaculada María) o el superlativo Sujuykilech María (Santísima o Inmaculadísima María) reiteradamente se aplican a otros elementos del altar. La fórmula ampliada Jump'éel Santo Sujuy Mesa (Una Santa Sagrada Mesa) se aplica a la Mesa o Altar mismo. Cuando se utiliza para los enseres del Altar, el J-men dice Sujuy Kandela (Inmaculada Vela o Inmaculado Cirio) o Santo Sujuy Arco (Santo Inmaculado Arco). La fórmula ampliada jump'éel Santo Sujuy Bino (Un Santo Inmaculado Vino) se emplea particularmente para el venerado Saka'. En ocasiones aparece la versión femenina de Ki'ichkelem Taata en Ki'ichpam Maama. En un brillante ensayo, Alfredo Barrera Vásquez[25] demostró que la figura conocida como deidad "E" de Shellhas corresponde a la diosa Ix-Kanleox, a la cual se dirigen aún algunos J-meno'ob de Quintana Roo como Ki'ichpam ko'olel y en ocasiones amplían la fórmula con una de estas dos expresiones también formularias: Kanan Grasia o Metaan Grasia,

que podríamos traducir como Hermosa Señora Guardiana de la Gracia, es decir, del Maíz.

Yum suele aparecer en segunda posición en fórmulas binarias como Ki'ichkelem Yum (Hermoso Señor). Puede aparecer en primera posición con un sufijo posesivo como en Yuumil Gloria (Señor de la Gloria) o Yuumil yóok'olkaab (Señor de los Cielos) y más comúnmente en la fórmula binaria de reiteración in Yuumen (Mi Señor o Señor mío), para completar la invocación de un nombre sagrado o cerrar secciones de un rezo. Y por supuesto, no olvidemos que es el nombre con que el J-men se refiere al Dios Padre cristiano en la fórmula Dios Yumbil (Dios Señor), donde "Dios" pasa a desempeñar una función adjetiva ante el Yum por excelencia, al que en ocasiones llaman Tata Dios Yumbil (Papá Dios Señor o Papá Dios Padre). Más adelante veremos otros aspectos de este importante epíteto formulario.

Algunas voces españolas se han incorporado, ciertamente, como lo habrá notado el lector, en las fórmulas de veneración, sobre todo Bendición, Gloria, Gracia, Santo y Candela. He dicho ya que en ocasiones el oficiante refuerza la súplica utilizando la voz maya y su correspondiente española, como en la fórmula ternaria empleada para las ofrendas: Santo Sujuy + sustantivo, precisamente para asegurar resultados positivos en la invocación de las entidades invisibles mayores.

Ante el cuidado formulario, ante la búsqueda de giros delicados y respetuosos para referirse a las entidades mayas principales, destaca la pobreza o ausencia total de fórmulas para la gran mayoría de los santos católicos. Esto sólo puede significar que son secciones nuevas incorporadas en el modelo tradicional del rezo maya para dar cabida a otras entidades del mundo invisible. Dicho de otra manera, la Tradición Oral, entendida como la transmisión de un arte de composición, no disponía de fórmulas para el santoral católico, puesto que resulta ajeno a la cultura original de la que proviene el modelo de las payalchi'ob.

(Revista Yucatán: Historia y Economia No. 37)

3

Comentemos ahora otra de las posibles razones del ensamblaje de plegarias mayas y de oraciones católicas. Debemos partir de un hecho no fácil de entender a fondo: los mayas, los oficiantes mismos, los J-meno'ob, son católicos. Lo son de buena fe, pero siguen siendo mayas. De su catolicismo dan testimonio las grandes festividades patronales en cada comunidad, las agrupaciones laicas llamadas gremios[26], la asidua concurrencia a los templos católicos, su apego puntual a la liturgia. Algunas payalchi'ob incluyen esta confesión de fe:

in ch'uú'sutik u jaajil	(y confiesen en verdad
in k'eeban tu táan	mi pecado ante
Santo Paadre a'alaj miisa[27] .	el Santo Padre que dice misa).

Históricamente les ha sido muy útil que para todas sus necesidades cristianas el sacerdote católico funja como el único intermediario entre Dios y las comunidades. Pero seguir siendo mayas significa para estos pueblos seguir asumiendo compromisos con la región concreta en que viven. Cuando tienen que relacionarse con la tierra deslumbrante de la península, entonces asume sus funciones el J-men. Las jerarquías invisibles del catolicismo, y en varias ocasiones del protestantismo, no son excluyentes respecto de las entidades sagradas mayas, sino complementarias; si se quiere incluso dominantes en el credo oficial, pero los mayas respetan y establecen acuerdos específicos con otras entidades del mundo que no ven los católicos comunes. De esta manera, sus payalchi'ob abarcan esas distintas entidades invisibles que deben propiciar para que el milagro de la vida continúe dándose en esas tierras.

Esto no es fácil que lo acepte el cristiano que ve de lejos el mundo maya. Para quien conviva con las comunidades será fácil entender que no se trata solamente de creencias en entidades del viento, la lluvia, los cenotes, fuentes o parcelas, sino de distinguir las fuerzas mismas que entran en juego en esos

sitios donde es prodigiosa la humedad del aire, el calor, los cambios de luminosidad, los vientos súbitos, las lluvias fugaces o las tempestades, la abundancia de insectos diminutos de forma, color y agresividad variadísimas o las aguas subterráneas en grutas de belleza indescriptible. En los muchos años que he viajado a Yucatán siempre he tenido la sensación de entrar, no de llegar. Numerosas experiencias me tocó vivir ahí que asustaron a mis propios compañeros mayas. Así pude atisbar el universo complejo y profundo que conservan en rezos y costumbres ceremoniales, donde esas entidades celestes han perdurado desde los tiempos prehispánicos al igual que las casas tradicionales de lodo y palma con el techo rematado con el arco falso. Al lado o debajo de la religión cristiana, el mundo que siguen viendo les exige la continuidad de un culto ancestral. Ese culto se conserva en sus rezos y en ellos el listado de santos cristianos es una parte mínima ante las jerarquías de su anterior mundo sagrado. El occidental creerá estar oyendo metáforas sobre el viento o la lluvia, pero en realidad se trata del viejo panteón maya que se mantiene vivo hasta nuestros días.

El ritual del J-men, el saka' y los payalchi'ob son una especie de cofre de madera donde se contienen, por secciones definidas, las posesiones celosamente conservadas por los J-meno'ob. En algunas partes es posible ver la factura maya; en otras, la cristiana; en otras más, enmendaduras de una y otra parte. Entre éstas últimas hay una especie de nueva cerradura que da fe de su envoltura cristiana, lo que ha asegurado quizás la sobrevivencia de estos vehículos importantísimos. Esta especie de cerradura son las invocaciones iniciales y finales de cada sección, indistintamente pronunciadas en español o en maya, pero que en su propia lengua los J-meno'ob enuncian así: Dios Yuumbil, Dios Mejenbil, Dios Espiritu Santo, y que en la forma española es más común, curiosamente, Dios Padre, Dios Hijo del Espíritu Santo, y no Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. A reserva de comentarlo más adelante, anticipo aquí que en incontables rezos que he escuchado a lo largo de doce años aparece así la fórmula en español, lo cual debe tener alguna correspondencia con el orden formulario en maya, pues al no anteponer a Espíritu Santo la palabra Dios (lo que sería reverencialmente necesario), quedaría solamente un Señor por excelencia, Yuum, es decir, Dios Yuumbil, y otro más, el Pequeño Dios, el Mejen, que en maya significa, justamente,

pequeño, el Dios Mejenbil. Algunos oficiantes, por supuesto, "corrigen" este listado de la Trinidad, pero el fenómeno está muy extendido.

Es difícil saber hasta qué grado los J-meno'ob van transmitiendo el pensamiento maya fuera del vehículo formal del payalchí. En alguna de nuestras conversaciones, Felipe Manrique, uno de los J-meno'ob de Oxkutzcab, me dijo que él había aprendido a rezar solo y que a través de los sueños avanzó en el conocimiento de los rezos y en lo que debía hacer, decir o entonar. Un año más tarde, en otra de nuestras conversaciones, me confió que deseaba enseñar a alguna persona que se sintiera llamada para estas tareas, confesión que ilustra un fenómeno que ocurre en otras regiones indígenas de México[28].

No hay contradicción en ambas conversaciones. Personas como él comienzan a aprender el modelo de los rezos y el ordenamiento de las ceremonias desde que son niños, porque oficiantes fueron también sus parientes cercanos, frecuentemente padres o abuelos. En la familiaridad con esas ceremonias o con las sesiones y técnicas de curación, se va preparando el futuro J-men. En los rituales agrícolas participan los asistentes colocando ofrendas e imágenes de santos o desempeñando en cada esquina del altar el papel de las entidades responsables de la lluvia[29]. Así, el futuro J-men va aprendiendo desde niño el uso de hierbas, la preparación de ofrendas y, sobre todo, el arte del rezo y de la entonación, hasta el momento que despierta en él, como una demanda interior, la vocación religiosa. A partir de ese despertar, el nuevo oficiante se compromete a invocar con corrección a las entidades invisibles; sus rezos serán responsabilidad suya, de nadie más. Recordará, tanto en vigilia como durante los sueños, las fórmulas,que escuchó desde niño, la manera de entonarlos, y a ese modelo inicial referirá su actividad sagrada. El rezo se recrea sobre la base formularia tradicional y a partir de la entonación de la lengua. Se trata de un arte que se transmite, aunque oralmente, no de una manera mecánica, sino creativa. Por tanto, un oficiante puede aprender de otro y enseñar a alguien más, pero considerar que se aprende a rezar por sí mismo.

Esto ya lo habíamos dicho a propósito de los señalamientos de Albert B. Lord sobre las diversas facetas del aprendizaje y composición en el proceso de la tradición oral[30]. Las formas rituales de las lenguas indígenas de México se

transmiten de boca a oído, de maestro a discípulo, pero el aprendizaje requiere de manera esencial el desarrollo de la memoria y la creatividad del nuevo oficiante. Toma conciencia del modelo y lo aprende, pero es su propia responsabilidad cada elaboración y recitado y por ello dice que es suyo y que aprende solo. Tal capacidad de sentir el rezo como propio deriva a menudo de una sencilla razón: muchos de los discípulos y de los oficiantes pasan largos períodos de retiro en las montañas o los desiertos, aislados, para aprender, como es su expresión habitual[31], "por sí mismos". Durante su período de preparación, el aprendiz tarahumara está bajo el cuidado de un Sipame experimentado, pero su vara ceremonial de raspa y los largos rezos cantados en ceremonia del Jícuri los llega a dominar plenamente por sus retiros de varios años. En estas condiciones no es extraño que ellos expresen que aprendieron solos, porque el maestro es un guía, sí, pero sólo mientras ellos mismos "comprenden".

Así pues, volviendo a los oficiantes mayas, cada uno de ellos tiene un estilo personal de recitar, de entonar y de articular los distintos cuerpos del rezo o los listados de las diferentes entidades invisibles cristianas y mayas, aspecto este último en el que, ciertamente, algunos "saben" más que otros. Este proceso combinatorio es muy semejante al que también propuso G.S.Kirk[32], con base en los estudios sobre poetas orales de Rusia y Yugoslavia, para la composición de La Ilíada y La Odisea. Es decir, estamos ante estilos personales diferentes en una composición que emplea los mismos elementos formularios de tradición oral.

Pues bien, creo que podemos reconocer que al integrar invocaciones cristianas y el Padre Nuestro o el Ave María (pronunciados éstos con la entonación y alargamiento silábico del idioma maya, por cierto), las plegarias han quedado protegidas históricamente y han podido preservar así un antiquísimo conocimiento formal y religioso de la cultura maya. Una de las razones posibles, pues, de la integración de ambos tipos de rezos es asegurar, mediante la plegaria católica, la preservación social e histórica de los rezos indígenas.

Difícil es, particularmente en el caso de los J-meno'ob, distinguir su idea de Dios como entidad cristiana de su idea sobre las entidades mayas como entidades divinas. He visto sus altares personales compuestos por imágenes católicas, veladoras,

flores y hojas aromáticas, pero su conversación, su emoción, sus tareas mismas están estructuradas a partir de su mentalidad maya. Hablan con naturalidad de otro orden espiritual y de entidades de la lluvia, de los campos, los vientos, los cenotes o de las señales de aves o insectos. Cuando llegué por primera vez al remoto pueblo de Tadziuh, en 1992, para conocer a don Mariano Caamal, por ejemplo, me sorprendió encontrarlo frente a su casa esperándome. Desde hacía tres días, me explicó, habían llegado a su choza las señales de mi visita. Sobra aclarar que apenas esa mañana había decidido yo visitarlo y que era imposible que alguien se hubiera podido comunicar ahí por ningún medio.

(Revista Yucatán: Historia y Economía No. 37)

4

Pasemos a comentar ahora otro aspecto de los rezos sacerdotales. Creo que estas payalchi'ob contienen los vestigios más antiguos del arte de la lengua maya no sólo por los datos formales que he comentado ya de entonación, línea melódica, recitado o esquemas formularios, sino fundamentalmente por la conservación de las deidades populares mayas de los tiempos prehispánicos. De ahí la importancia y solemnidad del rezo; de ahí la responsabilidad de los J-meno'ob y de que cada uno afirme que él reza así y no de otro modo, puesto que se trata de una relación personal con esas esferas a las que solamente se les puede hablar de esa manera venerable y precisa de los payalchi'ob.

Hacia el final de las ceremonias, cuando van retirando las imágenes del altar y se disponen a repartir la ofrenda entre los asistentes, cada J-men afirma que completó la Santa Veneración o Santo Trabajo porque invocó a todas las entidades. Algunos he oído que en esa fase final afirman que no les podrán reprochar nada porque no han pasado a ninguna entidad por alto, porque las han invocado a todas.

Volvamos para esto al primer rezo maya que hemos transcrito y leamos ahora la parte que nos falta:

Kanak naj ,	(Alta casa,
yotoch bin bakan xan	casa que será también
Xunáan Balam .	de la Señora Balam.
Xunáan Balam . Kin t'anik bakan xan	Señora Balam.
u Xunáan Balamil .	Suplico en este círculo también
U naj Kanan káakabil	a la Señora del Balam.
bin bakan xan ,	Al Guardián de la tierra
in Yuntsen ,	en este círculo también,
kin t'anik bakáan xan ,	mi Señor,
kin t'anik bakáan xan .	suplico en este círculo también,
kin xolampixtik .	suplico en este círculo también,
kin paya' t'antik ,	me le arrodillo,
kin wok'ol t'antik ,	con plegarias le suplico,
Kin t'anik bakáan xan	llorando le suplico.
u' Lak'in lik'o'ob ,	Suplico aquí también

Xanan Iik'o'ob ,	a los Vientos de Oriente,
Chik'in Iik'o'ob ,	Vientos del Norte,
Nojol Iik' .	Vientos del Poniente,
Kin t'anik bakáan xan ,	Viento del Sur.
in Yuumen ,	Suplico aquí también,
kin t'anik	mi Señor,
tI' Yuum Kanan káakabo'ob .	suplico también al Señor Guardián de
ti' lak'in iik'o'ob .	las Tierras,
Kin t'anik bakáan xan	a los Vientos de Oriente.
ti bakáan	Suplico en este círculo también
Yuum Xanan Iik' ,	el Señor Viento del Norte,
Moson Iik'o'ob ,	Viento Huracán,
Kanan Áaktun Iik'o'ob ,	Vientos Guardianes de Grutas,
Otoch mol Iik'o'ob,	Vientos de las Viviendas,
Kanan Bej Iik'o'ob ,	Vientos Guardianes del camino,
Kanan K'áaxo'ob ,	Guardián de los Montes,
Kanan Kóorral Iik' ,	Viento Guardián de los Corrales,
kin t'anik bakáan xan ,	les ruego aquí también,
in Yuumen .	mi Señor.
Kin t'anik bakáan xan ,	Ruego en este círculo también,
kin xolanpixtik ,	y me arrodillo,
ti' Yuum Chik'in Iik'o'ob ,	al Señor Vientos del Poniente,
Alux Iik' ,	Viento Alux,
Balam Iik'o'ob ,	Vientos Balam,
Baran Iik'o'ob ,	Vientos Autoridad,
Chi'ibal Iik'o'ob ,	Vientos Mordientes,
Oxol Iik'o'obe' ,	Vientos Calor,
kin t'anik bakan xan ,	les suplico en este lugar también,
in Yuumen .	mi Señor.
Kin xolanpixtik bakáan xan	Me arrodillo en este círculo también,
ti' Yuum Nojol Iik' ,	al Señor Viento Sur,
Yáax Pal Iik'o'ob ,	Vientos Hermano Mayor,
Chúumuk Paal Iik'o'ob ,	Vientos Hermano Mediano,
T'up Paal Iik'o'ob ,	Vientos Hermano Pequeño,
Kanan Joyabo'ob ,	Guardián que Riega las Lluvias,
aj Kanan Káakabo'ob .	Guardián de las Tierras.
Kin t'anik	Suplico
ti' u Yuum Xunáan	al Señor Viento Señora Tigre
Balankan Iik'e' ,	Serpiente,
in Yuumen .	Señor mío.
Kin t'anik	Suplico
ti' Dios Padre,	Dios Padre,
Dios Hijo ,	Dios Hijo,
Dios Espíritu Santo .(31)	Dios Espíritu Santo.

Al final de la segunda sección recordemos que el J-men pedía suavemente a Dios, en interrogación, que viera que estaba al oriente del altar suplicándole de rodillas y entregándole la

ofrenda y el altar mismo, al que le llama alta casa por tratarse de una mesa elevada con altos arcos formados con ramas y hojas de jabín que la elevan y permiten llamarla, con propiedad, alta casa o doble, por sus varios niveles:

Tu kanti'itzil lu'um ,	(En los cuatro puntos de la tierra,
tu kanti'itzil ka'an ,	en los puntos cardinales del cielo,
xolokbalen wáa bin in Yuum .	¿no estoy acaso arrodillado, Señor mío?
xolokbalen in láat'maj tu yoxowanki ,	a la puerta de la iglesia del Santo Jerusalén,
tin k'ubik tu Kili'ich No'oj a K'naba'.[34]	arrodillado, sosteniendo con manos vaporosas,
	para ofrendarla en tu Gran Santo Nombre?)

Pero en el tercer cuerpo del rezo, arrodillado todavía en el mismo sitio, el J-men ofrece ahora a otras entidades. Dice literalmente:

Kanaj naj ,	(Alta casa
yotoch bin bakan xan	casa que será círculo también
Xunáan Balam [35].	de la Xunan Balam.)

La fórmula Kanaj Naj (Alta Casa) se aplica, hemos dicho, al altar. Pero el J-men considera sagrado no solamente el altar, que reproduce el plano celeste, sino el área circular que rodea a la mesa y que la tiene como eje, donde efectúan los desplazamientos necesarios él y sus ayudantes, algunos de los cuales representan a ciertas entidades de la lluvia. A tal zona, donde se arrodilla el J-men cuando suplica, se le designa Petén o Bakáan, que significan rueda o círculo. Por tanto, el mismo altar, la Kanaj Naj (Alta Casa) ofrendado a "Dios" en el inicio de las dos secciones anteriores del rezo, es ahora considerado, junto con el Bakáan o Círculo del altar, también la Yotoch o casa de la entidad Xunáan Balam. Insiste claramente que a esta entidad maya:

kin t'anik bakáan xan ,	(suplico en este círculo también,
kin t'anik bakáan xan ,	suplico en este círculo también,

kin xolampíxtik ,	me le arrodillo,
kin paya' t'antik ,	con plegarias le suplico,
kin wok'ol t'antik [58].	llorando le suplico).

El J-men va a situarse ahora en distintos rumbos del altar y desde cada punto cardinal de la mesa invocará a las diversas entidades del Oriente, Poniente, Norte y Sur. Cada vez se arrodillará en el círculo que corresponda y las invocará con varios epítetos formularios como Xunáan, que los campesinos mayas suelen traducir al español como Doña; Yuum (Señor) del que ya nos hemos ocupado y una forma alterna de Yuum, usada solamente con las divinidades mayas y no con las católicas, que es Kanan, que debemos traducir fundamentalmente como Guardián.

Aquí debemos añadir otras observaciones sobre el epíteto Yum, que habíamos prometido en otro lugar. Se trata de un epíteto que puede aplicarse indistintamente en plural o en singular, siguiendo en esto una de las posibilidades sintácticas de la lengua maya. Un caso en singular sería, como aparece en este rezo, las fórmulas ternarias Yuum Xaman Ik (Señor Viento del Norte) o la fórmula en plural Yuum Chik'in Ik'o'ob (Señor Vientos del Poniente). En ocasiones es más sorprendente su uso, como en la fórmula ampliada Yuum Xunáan Balankan Ik'e' (Señor Señora Viento Tigre Serpiente), donde Yuum debe corresponderse con Ik' para decir Señor Viento y Xunáan corresponderse con el tipo de viento cuyo nombre específico es Balankan (Jaguar Serpiente); por tanto, es la entidad del Viento llamado Señora Jaguar Serpiente, que puede referirse a los vientos que se conjugan desde varios puntos cardinales y al que se le invoca, desde luego, con el epíteto reverencial masculino Yum: Señor Viento Señora Serpiente

En otras ocasiones aparece como sustantivo, no como epíteto: Yuumtzilo'ob, plural de Señores, al que se le antepone ahora el epíteto Nup'te (compañeros, unidos, socios), como en esta serie formularia:

Nup'te' Yumtzilo'ob ,	(los Compañeros Señores,
Nupte' Baálamo'ob ,	los Compañeros Balames,
Nup'te' Cháako'ob ,	los Compañeros Chaakes,
máaxo'ob ku jóoya' ,	quienes riegan,
máaxo'ob táanlo'ob ,	quienes inician,
máaxo'ob ku kanano'ob[59] .	quienes cuidan).

En el lado sur del altar el J-men invoca con Yuum Nojol Ik' (Señor Viento del Sur) a tres tipos de entidades de viento:

Yáax Pal Ik'o'ob ,	(Vientos Hermano Mayor,
Chúumuk Paal Ik'o'ob ,	Vientos Hermano Mediano,
T'up Paal Ik'o'ob[38]	Vientos Hermano Pequeño)

Yáax Pal, Chúumuk Paal y T'up Paal son formas familiares para designar a los hermanos mayores, medianos y menores. T'up se utiliza en maya para referirse al hijo o hermano menor de una familia. Cháak es el nombre genérico que los campesinos mayas emplean para referirse a las divinidades de la lluvia. T'up Cháak equivale, pues, en principio, a la más pequeña de las divinidades de la lluvia, el Pequeño Cháak. Por otra parte, el uso de esta voz en el maya colonial[39] es muy sugerente: Tu'p -al es el sonido del trueno grave en un cielo sereno, sin tempestad; es decir, el "pequeño anuncio" de lluvia.

Uno de los ejes principales de ordenamiento de las entidades invisibles mayas es el de los cuatro puntos cardinales, a los cuales se asocian colores y entidades que también reciben los epítetos formularios tradicionales de Ki'ichkelem (Hermoso) y de Noj kaab (Santa Diestra o Mano Poderosa). Pueden referirse a ellos así:

ki'ichkelem kanch'ík ,	(de los hermosos puntos cardinales
ti' kanti'itz ka'an ...[40]	de las cuatro esquinas del cielo)...

Recordemos que en el segundo cuerpo del primer rezo el J-men recalcó que se arrodillaba y suplicaba así en los puntos cardinales:

Ti kanti'itzil lu'um ,	(En los cuatro puntos de la tierra,
ti kanti'itzil ka'an ,	en los puntos cardinales del cielo,
tokokbalen wáa bin in Yuum .[41]	¿no estoy acaso arrodillado, Señor mío?

Con suavidad, con fórmulas tradicionales de veneración, el J-men suplica a las entidades invisibles que pertenecen a esos puntos cardinales que se sitúen exactamente allí en beneficio de la vida de la comunidad; la forma suave, dulce, de las súplicas se ejemplifica en esta bella y precisa sección:

Le beetik tûun ,	(Por eso, pues,
kin ki'i k'ubik kuuenta	con delicadeza rindo cuenta
tûun te' Ki'ichkelem Santo aj Dziibo'ob	a los Hermosos Santos Escribas
dzi'in weenske	que he hecho bajar
ki'ichkelem kanch'iik ,	de los hermosos puntos cardinales,
ti' kanti'itz ka'an ,	de las cuatro esquinas del cielo,
dzi'in weenske	que he hecho bajar
ki'ichkelem kanch'iik	de los hermosos puntos cardinales,
ti' kanti'itz ka'an ,	de las cuatro esquinas del cielo,
dzi'in weenske	que he hecho bajar
kuatro aj Santo	los cuatro Santos
Yumtzilo'ob	Señores
Mandatarioso'	Mandatarios,
in Yuum[92] .	Señor mío).

Encontramos aquí la asombrosa denotación de Dziibo'ob (Escribas) para recalcar probablemente la fuerza de los designios de esas entidades. Quizás estamos ante una fórmula de sustitución que haya sido en principio Ki'ichkelem Dziibo'ob o Ki'ichkelem Sujuy Dziibo'ob, referida en tiempos prehispánicos no necesariamente a los Kanano'ob o Yuumtzilo'ob de los puntos cardinales, sino a otras entidades que los J-meno'ob ya no identifican y que al preservarse como fórmulas en los rezos ha terminado por aplicarse a esas entidades guardianes. La entonación del final de este pasaje muestra que el J-men quiso destacar lo que él consideró equivalente en los dos idiomas: Yuumtzilo'ob y Mandatarios, esto es, jefes, directores, regidores, para cubrir la invocación en los dos idiomas, igual que lo hacen con otras voces, como Padre y Tata, vidas y kuxtalo'ob o ángeles y paalalo'ob.

Una de las más bellas formas de su invocación es la siguiente:

Je'e bix in ki'i k'ubik	(Así también con cuidado entrego
u X-ki'ichpam No'oj u K'abe'	a la Hermosa Diestra
Ki'ichkelem Santo Cuatro Aj	del Hermoso Santo Cuatro
Yumtzilo'ob ,	Señores
xan ti' chuun ka'ane' ,	en el nacimiento del cielo,

in Yuumen ,	Señor mío,
ti' kanti'itz ka'ane' ,	en las cuatro esquinas del cielo,
in Yuumen ,	Señor mío,
ti' k-yeemle Ki'ichkelem Santo aj Yumtzilo'ob ,	de donde vienen los Hermosos Santos Señores
kin taal in ch'a'a k'axt'anto'ob ,	que maravillado vengo a llamar,
in weensaj t'anto'ob ,	a suplicar que desciendan,
in ki'iki' t'anto'ob ,	a suplicar suavemente,
in wok'o t'anto'obe' ,	suplicar llorosamente,
in Yuumen[43] .	Señor mío).

Hay fórmulas con nombres más distintivos que en sí mismos tienen la condición de epítetos formularios. Veamoslo aquí:

yetin Ki'ichkelem Taata ,	(con mi Hermoso Padre
Yum Ee' Pa'abajtuun ,	el Señor Ec' Pa'abajtuun
Yum K'an Pa'abajtuun ,	Señor K'an Pa'abajtuun,
Yum Sak Pa'abajtuun ,	Señor Sak Pa'abajtuun,
Yum Chak Pa'abajtuun ,	Señor Chak Pa'abajtuun,
tu kanti'itz ka'an ,	en los puntos cardinales del cielo,
tu kanti'itz muunyal ,	en las cuatro esquinas de las nubes
kúulenkúul	tienen asiento
u ki'ichkelmilo'ob	sus Hermosuras,
tu'ux ku peekankil	desde donde se mueve
Noj Kaanel[44] .	su Gran Serpiente).

Los mismos nombres, en otra parte de la ceremonia, aparecen en esta fórmula ampliada:

Trece tu Ki'ichkelem No'oj u K'ab	(Trece en la Hermosa Diestra
Ki'ichkelem Santo Ec' Pa'apa'túun ,	del Hermoso Santo Ec' Pa'apa'tuun,
trece tu No'oj u K'ab	trece a la Diestra
Ki'ichkelem Santo Chak Pa'apa'tuun ,	del Hermoso Santo Chak Pa'apa'tuun,
beey xan ti' Ki'ichkelem	y también al Hermoso
Santo Sak Pa'apa'tuune' ,	Santo Sak Pa'apa'tuun,
in Yuumen[45] .	mi Señor).

Detengámonos un momento en estas entidades. Hemos dicho ya que tanto Ki'ichkelem como Yuum se aplican a las

entidades mayores, particularmente en la primera y última parte de cada sección de los rezos, y sobre todo que se aplica a la divinidad mayor que suelen cristianos y mayas considerar el Dios Padre o el Dios Yumbil. A estas nuevas entidades se les aplica también y cada una de ellas es considerada Yuum Taata o Dios Padre, pues son por excelencia los Señores (Yumtzilo'ob) o Cuidadores (Kanan) de los puntos cardinales y se les identifica por el color asociado a su propia zona: Ec' (negro), Sak (blanco), K'an (amarillo) y Chak (rojo). Por tanto, se les puede aplicar, además de Yuum y Ki'ichkelem, las fórmulas ampliadas Ki'ichkelem Santo y Ki'ichkelem Santo Aj Yumtzilo'ob; con fórmulas de sustitución, otras más sugerentes: tu Ki'ichkelem No'oj a K'ab, que reiteradamente se aplica a la gran entidad Dios Padre o Dios Yuumbil en las invocaciones iniciales del primer rezo comentado. Las fórmulas Kili'ich No'oj a K'aaba' y Kili'ich No'oj a K'ab, muy semejantes entre sí, se articulan en invocaciones a entidades relevantes con sentidos importantísimos. Uno de ellos, No'oj a K'aaba', es Sagrado Gran Nombre; el otro, No'oj a K'ab, es Mano Grande, o sea, la Diestra, y se utilizan en la primera y segunda sección del primer rezo. Veamoslo aquí:

Limpio tu K'aaba' ,	(Limpio es tu Nombre
tu Ki'ichkelem Kaajil	en el Hermoso pueblo
tu'ux tiip' a Ki'ichkelmi ,	donde apareció tu Hermosura
ka'aj na'akech	cuando ascendiste
tu No'oj u K'ab	a la Diestra
Dios Yumbil .[46]	de Dios Padre).
...	

Estas nuevas divinidades se relacionan, pues, con los puntos cardinales y con el color que cada uno de ellos tiene en la cosmogonía maya. Uno es el Negro Pa'ap'tuun. Respecto a la palabra compuesta Pa'apatuun diremos que el segmento tuun (piedra) no ofrece confusión; en cuanto al inicial, p'aapa' o pa'abaj, formas en que suele aparecer, me inclino a escucharlo como la forma duplicada, función sintáctica común en la lengua maya, de paa (estanque); de esta manera, leeríamos Hermoso Santo Negro o Amarillo o Blanco o Rojo Estanque de piedra para el agua de lluvia. Los nombres conservados a través de fórmulas fijas son de gran importancia y todo imen sabe que emplearlas para la invocación implica una gran responsabilidad

en el ritual y que no hacerlo bien sería terrible para todos, empezando por él mismo. Utiliza fórmulas tradicionales que condensan el conocimiento milenario del paisaje celeste de los mayas, pero las organiza en distintas secuencias, en sucesivos intervalos de recitados en voz alta y de entonaciones melódicas, o en letanías pronunciadas con increíble celeridad; natural le resulta decir que no está copiando ni repitiendo el de otro jmen.

Algunos de estos nombres son deslumbrantes por su sonoridad o por su imagen poética y su solo enunciado constituye un ejemplo del gran arte del suave hablar con los dioses que el pueblo maya conserva hasta nuestros días. Veamos este pasaje que invoca a diversas entidades cuya importancia se pone de manifiesto por las fórmulas Ki'ichkelem Santo + Nombre Sagrado + posición final del epíteto formulario in Yuumen (mi Señor):

Chuun	(Nacimiento
Ka'an Cháake' ,	del cielo de lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Kuuch múunyale' ,	Hermoso Santo Cargador de nubes,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Meek'táan múunyale' ,	Hermoso Santo que Gobierna las nubes,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Ook'ostaj múunyale' ,	Hermoso Santo Danzador de nubes,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Turix Ka'an Cháake' ,	Hermoso Santo Cháak Libélula del cielo,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Dzibitúun Ka'an Cháake' .	Hermoso Santo Cháak Celeste de la Piedra Escrita,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Xiixtúun Ka'an Cháake' ,	Hermosos Santo Cháak Celeste de la Piedra que cierne,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Jaatúun Ka'an Cháake' .	Hermoso Santo Cháak Celeste de Afilada Piedra,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Boojtu'un Ka'an Cháake' ,	Hermoso Santo Cháak Celeste de la Piedra que Resuena,
In Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Leenlem Cháake' ,	Hermoso Santo Cháak Relampagueante,
in Yuumen .	Señor mío.

Ki'ichkelem Santo Jadza' Cháake' ,	Hermoso Santo Cháak Lloviznador,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Kiilban Ka'an	Hermoso Santo Cháak Celeste del
Cháake' ,	Trueno,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Rayo ku taal taaniil	Hermoso Santo Rayo que viene
ti' le Ki'ichkelem Santo Aj Yumtzilo'ob	adelante de los Hermosos Santos
ti'al u tzelik tuláakal	Señores para que quite toda
ba'a k'aas tu beel	cosa mala en el camino
le Santo Aj Yumtzilo'ob xane' ,	de los Santos Señores también,
in Yuumen[47] .	Señor mío).

—

La misma estructura formularia emplea el J-men en otra parte del rezo, como aquí:

Nika'aj tun in laaj eensaj	(Voy ahora a rogar que desciendan
t'ante tulaakle Ki'ichkelem Santo aj	todos los Hermosos Santos que Riegan
Jóoya'ob ,	las lluvias,
Meek'taan Yumtzilo'ob ,	Señores que Gobiernan,
Jóoya' Yumtzilo'obo'	Señores que Riegan,
in Yuumen .	Señor mío.
Letun te'e Ki'ichkelem Santo Ba'albesaj	Al Hermoso Santo Cháak
Chuun Ka'an Chaake' ,	Cargado del origen del cielo,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Kuuch	Hermoso Santo Sostenedor de la
lu'ume' ,	Tierra,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Meek'táan	Hermoso Santo Encargado de las
múunyale' ,	Nubes,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Ook'ostaj	Hermoso Santo Danzador de las
múunyale' ,	Nubes,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Tuurix ka'an	Hermosa Santa Libélula Celestial de
cháake' ,	Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Dziibiuun ka'an	Hermosa Santa Celestial Piedra
cháake' ,	Grabada de la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Xiixtun ka'an	Hermosa Celestial Santa Piedra que
cháake' ,	Cierne la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Jaaltun ka'an	Hermosa Santa Sarteneja Celestial de
cháake' ,	la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.

Ki'ichkelem Santo Bojle'en ka'an cháake' ,	Hermoso Santo Trueno Celestial de la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Leemlem cháake' ,	Hermoso Santo Relámpago de la Lluvia,
in Yuumen	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Jadza' cháake' ,	Hermoso Santo Rocío de la Lluvia,
in Yuumen ,	Señor mío.
Ki'ichkelem Santo Kiilban ka'an cháake' ,	Hermoso Santo Retumbador Celestial de la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Le Ki'ichkelem Santo Raayo'	Al Hermoso Santo Rayo
ku taal taanil ti' le Ki'ichkelem	que antecede a los Hermosos
Santo aj Yumtzilo'ob	Santos Señores
u tzel tuláakal ba'a k'aas	para limpiar de todo mal
tu beel le Ki'ichkelem	el camino a los Hermosos
Santo aj Jóoyabo'obe' ,	Santos que Riegan las Lluvias,
in Yuumen[43] .	Señor mío).

Además de las fórmulas binarias Ki'ichkelem Santo, Ka'an Cháake y la variante de In Yuumen, aparecen aquí nombres y epítetos de otras entidades invisibles. Con Yuumtzilo'ob, por ejemplo, Méek'táan, el que tiene palabra de mando, el que ordena, y Jóoya' y su plural Jóoyao'ob, el que riega, los regadores. Bellas son las fórmulas de las ofrendas de su propio altar:

Leti' kin ki'i k'ubik túun	(Por esto con delicadeza entrego
u Ki'ichkelem Santo Sak Ledzil	la Hermosa Santa Blanca Ofrenda
tu Ki'ichkelem No'oj u K'ab .	a tu Hermosa Diestra, Señor mío.
Trece xan ikil in k'ubik	Trece pues entrego
tu Ki'ichkelem No'oj u K'abe' ,	a su Hermosa Mano Derecha.
in Yuumen .	Señor mío.
Le Ki'ichkelem Santo Peten Chaake' ,	Al Hermoso Santo Cerco de la Lluvia,
in Yuumen .	Señor mío.
Ki'ichkelem Taata ,	Hermoso Padre,
ch'uyukbal u X-ki'ichpan Santo Sak Ledzil	cuelgan las Hermosas Santas Blancas Ofrendas
tu X-ki'ichpan Santo Peteni' ,	en este Hermoso Santo Cercado
kin taal in k'uh xan	en que lo entrego también
tu X-ki'ichpam No'oj u K'ab .	a tu Hermosa Diestra.
Le tunej Ki'ichkelem	Estos Hermosos
Santo Ch'uyub Chaake' ,	Santos Pendientes de la Lluvia,
in Yuumen ,	Señor mío,
Trece ikil in k'ubik	son trece y los entrego

tu X-ki'ichpam Santo No'oj u K'ab	a tu Hermosa Santa Diestra
xan ti' le Santo ooráa ,	en esta Santa Hora
ti' le Santo diia ,[49]	de este Santo día)

El cuidado que tiene el J-men en invocar a ciertas entidades con fórmulas tan claras y elaboradas de veneración señalan una gran antigüedad: son las importantes divinidades prehispánicas que gobiernan el mundo maya hasta nuestros días.

Veamos ahora ejemplos de fórmulas aplicadas a entidades femeninas, a propósito de la tierra en que se cultiva el maíz o se prepara la milpa:

Beey tun in ki'i k'ubik xan	(Así pues con devoción lo entrego
tu X-ki'ichpam Santo No'oj u K'ab	también en la Hermosa Santa Diestra
túun le X-ki'ichpam Ko'ole X-buukintaj Grasia ,	de la Hermosa Virgen Vestida de Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel X-meek'táan Grasia ,	Hermosa Virgen que Gobierna la Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel X-ook'ostaj Grasia ,	Hermosa Virgen Danzadora de la Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel Ba'albesaj Grasia ,	Hermosa Virgen Recogedora de la Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel X-Okontúun Chuun Grasia ,	Hermosa Virgen Asiento de la Columna de la Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel X-miisi'túun Chuun Grasia ,	Hermosa Virgen que Barre el Asiento de la Gracia,
X-ki'ichpam Ko'olel X-Meek'táan Grasia ,	Hermosa Virgen que Gobierna la Gracia,
X-ki'ichpam Mazna,	Hermosa Madre,
tu X-ki'ichpan Santo No'oj a K'ab	en tu Hermosa Santa Diestra
kin taal in k'ubtech kuenta	acudo a rendirte cuenta
ti' le Santo oora ,	en esta Santa hora.
ti' le Santo día ,	en este Santo día,
wey tu X-ki'ichpam Santo kajtalil	aquí en el Hermoso Santo poblado
ti Santo X-k'aankab Dzono'ote' .	de Santo X-Kankab Dzono'ot,
X-ki'ichpan Xuunan[50] .	Hermosa Doña).

En este listado el J-men recurre a fórmulas que ya señalamos anteriormente, pero salvo el cambio de género en Kichpam o el prefijo femenino X, invoca a entidades del maíz con los mismos epítetos de otras figuras celestes. La aplicación de estas fórmulas es relevante no tanto porque una Virgen sea

el destinatario, sino porque se trata del maíz, de la Gracia por excelencia entre los mayas. El maíz, en el mundo sagrado, ante entidades invisibles, tiene la misma estructura que el cielo y la virgen que lo cuida repite los movimientos y dignidades de los señores invocados con la fórmula kaan cháak. Así pues, ya no en términos católicos, sino plenamente mayas, es posible hablar de una virgen Xbuukintaj Gracia (Vestida de Maíz), o de una virgen a la que puede aplicársele Méek' t'aan, que manda o gobierna; Ook'ostaj, quien danza; Ba'albesaj, quien recoje; Okontúun, que sostiene o asienta, o incluso aplicarle la misma voz que recibe la Doña Jaguar, ahora Ki'ichpan Xunáan, (Hermosa Doña). Estos importantes sistemas formularios reúnen elementos suficientes tanto para identificar por su nombre a entidades invisibles como para hablarles con suavidad o delicadeza. Y como hemos visto, unos sirven para unir, reabrir o suspender las distintas secciones de los dilatados rezos; otros para invocar con certidumbre a todas las entidades; pero todos constituyen el cimiento de este arte de la composición y la clave de cómo se ha conservado este conocimiento religioso milenario.

El H-men oficiando la ceremonia del Chcha-chaac *(Revista Yucatán: Historia y Economía No. 28)*

5

Los oficiantes recurren a otro tipo de fórmulas de carácter adverbial para dar entrada o avanzar en las invocaciones y unir distintas series de nomenclaturas. Un medio es la invocación de una trinidad que lingüísticamente no ha sido fácil resolver en la lengua maya. Cuentan, como hemos visto, con una tríada de entidades diferenciadas como Yáax Paal, Chúumuk Paal y T'up Paal, formas familiares para designar a los hermanos mayores, medianos y menores de una familia. Lingüísticamente, los jmeno'ob resolvieron en algún momento aplicar una variante de T'up, la de Mejen, a la única persona de la trinidad que tenía que ser el menor, puesto que no era el Señor por excelencia, el Yum mayor, denotado como Dios Yumbil; esa persona, por haber sido concebido por el Espíritu Santo, debía considerársele Hijo del Espíritu Santo, y por tanto, el Menor o Pequeño, el Mejen. Idiomáticamente está reflejado en la reiterada invocación en español de Dios Padre/ Dios Hijo/ del Espíritu Santo/ y en la ausencia de traducción al maya de la indescifrable entidad occidental llamada Espíritu Santo, que mencionan por su nombre propio en español, creyendo acaso que ésta es la mejor manera de invocarlo.

Los J-meno'ob emplean otro tipo de sistema de formulario para unir un verso con otro; es decir, un sistema que tiene principalmente una función conjuntiva. La fórmula in Yuumen (Mi señor) puede ampliarse en la forma interrogativa wa bin in Yuumen (¿no es así, mi Señor?, ¿verdad, mi Señor?). La fórmula kin t'anik (yo hablo o yo suplico) puede ampliarse con la fórmula binaria bakan xan y producir: kin t'anik bakan xan (suplico en este círculo también) o ampliarse con paya' en posición intermedia en kin paya' t'anik (con plegarias suplico) o en la misma posición con wok'ol en kin wok'ol t'anik (con llanto suplico). La sustitución y ampliación formularia es clara: en un caso, dos fórmulas binarias se unen; en otro, se inserta en posición intermedia un tercer elemento.

Por este uso de paya' (suplicar) podemos entender también, desde la perspectiva indígena, por qué no confunden los

mayas actuales los rezos católicos con los rezos de los J-meno'ob. Estamos ante el sentido más arcaico, más tradicional del carácter del payalchi': es la súplica maya, la forma sagrada, milenaria, de suplicar a las entidades invisibles de manera dulce y suave.

Bey xan (Ahora pues), Bey xan bin (Ahora pues voy), Beytun bin (Ahora entonces voy), Beytun bin be orasa' (Ahora entonces voy en este momento) Beora (en este momento), Beora tun bina (En este momento entonces voy), Beora túuna táan (En este momento entonces digo), Je'e bix xan (Así como o Igualmente) son fórmulas que emplea el J-men para unir acciones, desplazamientos, invocaciones o pequeños grupos de epítetos formularios dentro de cada sección del rezo, comúnmente al inicio del verso si son sencillos, o constituyendo uno solo si son ampliados. Los diversos planos religiosos siempre son diferenciables en la plegaria por los distintos sistemas formularios de nomenclatura. Estos sistemas y los que tienen funciones invocatorias, conectivas o adverbiales reflejan una forma antiquísima de hablar suave, de invocar suavemente (in ki'iki' t'anto'ob (suavemente les hablo) o in ki'iki t'antech (suavemente te hablo) o in ch'ujuk t'antech (dulcemente te hablo) a las entidades poderosas del mundo invisible.

Veamos este claro sistema formulario sobre precisamente la forma suave de suplicar y donde cambia solamente la función adverbial en posición intermedia en la fórmula in (Partícula que denota la acción de la primera persona del singular) + forma adverbial + t'antech (te suplico):

in ch'a'a k'ax t'antech ,	(... humildemente a suplicarte,
in ki'iki' t'antech ,	dulcemente a suplicarte,
in wok'o t'antech ,	llorosamente a suplicarte,
in payalchi' t'antech ,	con plegarias a suplicarte,
in weensaj t'antech ,	a suplicarte que desciendas,
in ch'ujuk t'antech ,	dulcemente a suplicarte,
in chiimpol t'antech ,	devotamente a suplicarte,
in wok'o t'antech ,	llorosamente a suplicarte,
in xoolampii t'antech ,	de rodillas a implorarte,
in Ki'ichkelem Taata'a[51] ,	mi Hermoso Padre).
...	

De esta manera, el rezo se va integrando con varias fórmulas propiciatorias y diversos epítetos reverenciales. Cada J-

men puede distinguir entre aprender las fórmulas necesarias para reverenciar o hablar suavemente y aprender las fórmulas que contienen el nombre de las entidades que hay que invocar. Además, debe responsabilizarse del correcto y dulce recitado y de la ceremonia. Es lógico que el J-men diga que aprendió a rezar solo, puesto que el llamado interior para convertirse en oficiante lo obligará a organizar creativamente todas estas fórmulas que han permitido a los sacerdotes mayas conservar el mundo religioso de sus antepasados.

Zapito de la ceremonia, tomando Bul-ché (Revista Yucatán: Historia y Economía No. 28)

6

És muy difícil distinguir la profundidad con que el J-men puede avanzar, por su relación con las fórmulas sagradas, en el conocimiento del mundo religioso maya que sobrevive bajo el cristianismo. Una de las entidades más importantes y de gran relevancia en el siglo XIX, durante la Guerra de Castas, fue la Cruz de Piedra de Xocén, a la que le anteponen la fórmula Yum Santísima y le atribuyen la facultades de hablar, por lo que pudo fungir como guía de los ejércitos mayas durante los años de esa guerra civil. Los mayas sitúan a la Cruz de Xocén en el centro del mundo y afirman que originalmente fueron tres[52] y por diversas razones sólo quedó una en el mundo, la actual Yum Santísima Cruz Tuun (Señor Santísima Cruz de Piedra) de Xocén, a la cual en ocasiones se le agrega en posición final Tres Personas, mostrando así la conjunción de fórmulas en este extenso nombre maya. Una de las cruces que desaparecieron era Juan de la Cruz Verde y el nombre de la otra se perdió. Algunos jmeno'ob las invocan en sus rezos de manera peculiar. És usual escuchar en las plegarias los nombres Juan de la Cruz Verde y Cruz de Piedra; en otras ocasiones algunos jmeno'ob han propuesto un nombre para la tercera cruz, como aquí:

Bey xan lekin terminartik	(Así voy a terminar
le Santo Siki'áan ,	el Santo Ruego,
u Yumen ,	Señor mío.
tu Kichkelem Santo Bendisioni	En la Preciosa Santa Bendición
Yum Santa Cruz Verde ,	del Señor Santa Cruz Verde,
Yum Santa Cruz Tun ,	Señor Santa Cruz de Piedra,
Yum Santa Cruz Valentina Rosa[53];	Señor Santa Cruz Valentina Rosa).

Explicable resulta, pues, que hacia el año 1850, durante la Guerra de Castas, surgieran proclamas firmadas por un Juan de la Cruz que, uniendo la autoridad de la Cruz de Xocén con la de Cristo, intentaran conducir a los mayas durante esa guerra. Veamos algo a propósito de estas proclamas o Ya'almajt'aano'ob

(mandamientos), que comentó y editó hace tiempo Victoria Reifler Bricker[54], antes de concluir con este apartado de los payalchi'ob. Esta investigadora desarrolló algunas interesantes ideas apuntadas por Munro S. Edmonson en 1968[55] y por ella misma en un trabajo de 1974[56], diciendo que si bien las proclamas aparecen escritas en prosa, están compuestas en realidad por dísticos paralelos semánticos o sintácticos propios del "lenguaje ritual" maya. Señaló[57] como dísticos semánticos y sintácticamente paralelos uktéen yéetel k'iin (siete veces de día), uktéen yéetel áak'ab[58] (siete veces por la noche). Como ejemplos de dísticos sólo semánticamente paralelos: Kin dzaik te'ex (De que yo les esté mostrando) jump'éel señal[59] (una señal). Como dísticos sólo sintácticamente paralelos propuso: U ti'al in jo'osik u líisensial (Con el objeto de obtener su permiso), U ti'al in wokesik ba'ate'il[60] (Para poder iniciar la guerra). Consideró, asimismo, como una clave para la escansión del verso y como recurso poético la redundancia morfológica, porque en maya, como hemos visto, no es necesario que los verbos y los sujetos coincidan en número.

Munro S. Edmonson planteó algo muy similar en 1971[61] a propósito de la composición poética del Popol Vuj, afirmando que se trataba de una composición basada en dísticos paralelos, principalmente semánticos. Agregó que esta forma de composición es general en Mesoamérica y, curiosamente, apuntó que:

> En ningún caso, según he podido comprobarlo, el texto Quiché embellece los recursos de esta relativamente primitiva poética con rima, silabificación o metro, ni siquiera cuando está citando canciones.[62]

Aunque interesantes las observaciones, creo que estos autores adolecen, como Patricia Martell al analizar un rezo tradicional de Pustunich[63], de un supuesto principal: creer que el criterio poético y la versificación "primitiva" de los mayas se basa, como ocurre en las lenguas modernas, en la medida silábica o en la rima. Pasan por alto la complejidad de estas lenguas y sobre todo la entonación, que un ritmo propio a la unión de sus versos formularios. La rima, ya lo hemos dicho, es prácticamente resultado de la pérdida de la duración silábica en el latín y se trata sólo de un recurso ornamental, no esencial a la poesía. El metro en las lenguas modernas parte del

isosilabismo y de su diferenciación acentual. El maya, en cambio, tiene vocales largas y breves, tonos, glotalizaciones y además acentos; pero, como lo analizaremos en otra parte[64], su regularidad o "metro" se basa en las alturas tonales y por tanto su entonación es primordial. La prosodia maya predomina en Mesoamérica porque es lo natural a las lenguas mismas: basta escuchar un rezo, una plegaria, una oración, un canto, para darse cuenta de esto, aunque no se refleje en los reportes de los investigadores, más atentos a las nomenclaturas del texto y al ordenamiento ritual de las ceremonias que a la prosodia y entonación con que los rezos se "cantan".

Creo que podríamos acercarnos a las proclamas de Juan de la Cruz con más naturalidad. El o los autores de estas proclamas imitan el lenguaje formulario de los J-meno'ob porque son ellos, o tienen ellos mismos, la formación de un imen. Pero en el caso de los payalchi'ob las súplicas se elevan hacia las entidades divinas; en el caso de estos mandamientos, en cambio, las palabras provienen de la divinidad misma, concretamente, de Jesucristo, como redentor maya. La perspectiva es interesante por la argumentación inusitada de un Cristo que se pone al lado de los pueblos mayas y que recorre el territorio de Yucatán ni más ni menos que como el redentor en persona. La proclama sexta, por ejemplo, no deja lugar a dudas:

Ba'alile' in yaamaj kristiano kaaje'ex , dzo'ok in binel yiknal in Yuum in jo'okes u láak' a'almajt'aan u ti'al in t'aanbal ta wéetele'ex , síijsabile'ex ma' úunchak , ma' úunchak bin ka t'aanaken ta wéetele'ex lo'obali' Chéen tumen ja'alili' teen k'ucha'an in wóol ti' te'ex , tumen ten tin síijsaje'ex , ten tin loje'ex, ten tin wekaj in kili'ich k'i'ik'el ta wo'olale'exe' . Bey túumo' in yaamaj wíinkile'ex , táan wa a wilike'ex in yanil , baja'anil in wóok yéetel kíabo'ob , táan wa a wilike'ex bajun dzaplik in suumil k'ax'anilen , ekil in yayajtze'ta'al tumen u ki'ichkelemil in Yuum, ta wo'olale'ex. Táan wáaj a wilike'ex láatk'aba'anilen tin kili'ich kruusil , koja'an ch'áabilen tumen bajun ki'ilich paalao'ob yetel le j-núuk k'aay ti'obo' . Yók'ol ka'ap'éel

(Así pues, mis amados pueblos cristianos, ya fui ante mi Padre a pedirle de nuevo permiso para hablar con ustedes, hijos. No es posible, no es posible que yo deba hablar con ustedes. Porque solamente yo les tengo paciencia a ustedes, hijos míos, porque yo fui quien los engendró, yo los redimí, yo derramé mi santa sangre por ustedes. Así pues, mis amados hijos humanos, ¿no ven cómo estoy? Mis pies están lastimados y con clavos. ¿No ven la soga que da vueltas a mi cuerpo y con la que me castigan por la belleza de mi Padre y por ustedes? ¿No ven que estoy alzado en mi Santísima Cruz y que llegaron por mí innumerables ángeles y serafines? Estoy suspendido a dos cuadras de la

xa'il bej ch'uylikea ti' yo'toch in dzuulil , ikil in t'aan ta wéetele'ex .[65]

casa de mi Señor y desde ahí les hablo a ustedes).

De esta manera, la fórmula in yaamaj kristiano Kaaje'ex (ustedes, mis amados pueblos cristianos puede transformarse en in yaamaj wíinkile'ex (ustedes, mis amados hijos humanos) y en otros pasajes en in yaamaj kristiano'ex (ustedes, mis amados cristianos). Otro procedimiento formulario es ten tin siijsaje'ex (los he engendrado), ten tin loje'ex (los he redimido) o esta fórmula ampliada donde se sitúa en posición intermedia la fórmula in kili'ich k'i'ik'el (mi santa sangre) para formar ten tin wekai in k'i'ik'el ta wo'olalex (he derramado mi santa sangre por ustedes). La repetición de la fórmula interrogativa táan wa a wilike'ex (¿no ven que yo...?) es una referencia del suave hablar que se aviene con fórmulas tradicionales como u ki'ichkelemil in Yuum (la belleza de mi Señor) o el recurrente epíteto in Yuum (mi Señor). Es formularia también su recurrente apertura de proclamas tanto con la forma adverbial bey túuno' (así pues), como con la fórmula U láak' ba'ax kin wa'almaji'aantike'... (Otra cosa les ordeno...) con que se inician casi todas las proclamas de Juan de la Cruz.

Esta elaboración sacerdotal de las proclamas es altamente significativa en cuanto a la religiosidad del pueblo maya. Primero, porque recurre a la composición formularia de los jmeno'ob; también, porque inicia la primera proclama y termina la última con la invocación de la Trinidad, propia de la apertura y cierre de los payalchi'ob; asimismo, porque retoma el nombre tradicional de una de las cruces de piedra; finalmente, por su sentimiento y expresión católica propiamente dichos. Para las comunidades mayas y en general para los pueblos indígenas de México las entidades sagradas no se hallan en sitios remotos, sino en un mundo contiguo; de otra manera no podrían ser invocadas ni sería útil hacerlo, pues no influirían en la vida de las comunidades. En consonancia con esto, Juan de la Cruz habla en primera persona como Cristo diciendo que recorre Yucatán[66], que como Hijo de Dios habita el Cielo y en la misma carta enviada al Gobernador recuerda estas altas verdades de los rezos sacerdotales:

... tumen kantúulen , ka tu túuchi'iten u ki'ichkelemil in Yuum u ti'al ka táaj anaken ichile'ex ...[67]

(Porque yo era Cuatro Personas cuando mi Hermoso Padre me envió a estar firmemente entre ustedes...)

Transcribiré en extenso otro pasaje para ilustrar el contraste entre la prosa con que se escribió la carta y el súbito estilo de los recursos formularios de los rezos tradicionales:

Bey xan tu kanlajun u xookol u winalil junnio ka k'uch a troopailo'ob tu ka'atéen ti' in kaajal Chan Santa Kruus , la'itak u k'iinil ka tu ch'a'ajo'ob ten u chukáan in ba'alimba. Tu ch'a'ajo'ob ten 200 in wa'lak' kaax, tu ch'a'ajo'ob u láak' ka'atúul in k'eek'en , yetel lajun kúuchul in ta'ap' , yetel jump'éel kaajon lokokil kibo'ob , yetel jump'éek kaajon in sak kibo'ob , yetel jump'éel kaajon k'eex, yetel waklajun aarroba'ob u pekechwóolol lokok ti'al kib tu ch'a'ajo'ob ti' teen . Yetel ka'ap'éel ch'il u nalil in kool tu jáantajo'ob ti' teen u tziimin a troopa'ob . Ba'ax u núukla'il jaanta'abik ten in graasia . Ma' táan wa u tukultiko'ob le in graasia jaanta'abo' , le u kuxtal máako'ob , le u yiik'o'ob , le u muuk'o'ob . Tumen wa ka mina'anchajak in graasiac , mix juntúul ti' in sñsaj wíinikilo'ob wey yóok'ol kaab ken utzchajak u t'aane'.[68]

(También el 14 de la cuenta del mes de junio, cuando tus tropas llegaron por segunda vez a mi pueblo Pequeña Santa Cruz, ese mismo día me robaron el resto de mi propiedad. Me quitaron 200 gallinas mías, se llevaron otros dos cerdos míos, y diez cargas de mi sal, y una caja de velas de cera, y una caja de mis velas blancas, y una caja de cosas para trueque, y 16 arrobas de cera. Es lo que me quitaron. Y dos trojes de elotes se comieron los caballos de tus tropas ¿Qué me dices de que se comieran mi Gracia? ¿No se dan cuenta que esta Gracia mía que se comieron es de las personas la vida, y su aliento, y su fuerza? Porque si mi Gracia no existiera, ninguno de mis hijos engendrados aquí en el mundo podría hablar).

Después de enlistar las pérdidas y saqueos, la fórmula aparece para destacar el nombre reverencial del maíz: in graasia (mi Gracia) y la interrogación recalca otro "ritmo" en la expresión: Ma' táan wa u tukultiko'ob... (¿No se dan cuenta...? o ¿No han pensado...?), para seguir con una clara serie formularia:

le u kuxtal máako'ob,
le u yiikó'ob,
le u muuk'o'ob

(la vida de las personas,
y su aliento,
y su fuerza)

Para el cierre del pasaje es relevante la fórmula empleada en las proclamas recurrentemente: ti' in siisaj wíinikilo'ob wey yóok'olkaab (de mis hijos engendrados aquí en el mundo).

7

Mis conversaciones con los J-meno'ob y, sobre todo, las ocasiones en que pude ver a varios de ellos reunidos en su trabajo, me dejaron la profunda sensación de que tras el escudo de invocaciones católicas, permanece intacto en ellos el mundo sagrado maya. Algunas ceremonias exigen nueve J-meno'ob y gran parte de sus movimientos, sus nueve rotaciones o sus trece invocaciones y ofrecimientos, van adentrándose cada vez más en el pasado, en la intemporalidad de los mayas. A través de esta religiosidad he visto con mayor interés la estructura formal de los rezos, la poderosa memoria de un arte melódico y recitativo que se nutre y recrea conservando un arte formulario que alberga un conocimiento religioso quizás milenario.

En las distinciones formales señaladas a lo largo del presente análisis me apoyo para afirmar que los payalchi'ob son las más antiguas formas del arte de la lengua maya, presumiblemente prehispánicas, lo que reafirma la necesidad de entender la tradición oral como un arte de la composición, pues sólo se mantienen contenidos históricos y religiosos precisos a través de vehículos formales de la lengua. Tenemos datos de recitado, entonación y líneas melódicas que refuerzan la idea de que los rezos pertenecen a un orden musical y recitativo distinto al occidental, y por tanto, ajeno a la plegaria católica, al canto gregoriano o a la escala musical occidental.

La religiosidad maya es notable en muchos aspectos. Los rezos y las ceremonias son una faceta importante. Pero hay otras más. Llaman k'áax a los montes y en general a los terrenos selváticos que rodean a los pueblos, pero utilizan la palabra múulo'ob (cerritos, montículos) para designar otras elevaciones: aquellas donde la maleza y aun los árboles han cubierto pirámides antiguas. Los múulo'ob son lugares prodigiosos y respetados; nadie osa acercarse a ellos ni los asciende descuidadamente. Allí, más de una Virgen o un Santo Patrono de las comunidades posee otro hogar o tiene un hermano gemelo. Los habitantes de Tibolón refieren que hay dos imágenes de la Virgen de la Candelaria, la patrona del pueblo,

que se alternan cada año en las procesiones públicas; una vive en el Templo y la otra en los múulo'ob[69].

Terminaré con esta larga exposición sobre los payalchi'ob transcribiendo parte de una conversación registrada en cinta magnetofónica en el pueblo de Yodzon'ot en octubre de 1980, hasta ahora inédita. Me facilitó una copia en maya Teresa Pool Ix, esposa de mi gran amigo José Tec Pot, que posiblemente ella registró con la alemana Gabriela Gabriel. El J-men, llamado don Gregorio, dio estas explicaciones poco antes de terminar una ceremonia de Ch'a Cháak. Afirmó primero que el agua de la lluvia y la que está debajo de la tierra es la misma, pues de las grietas profundas, de las prodigiosas corrientes subterráneas, los cháakes toman la necesaria para derramarla otra vez en forma de lluvia. La naturalidad con que habla de los cháakes es muy significativa, pero más sorprende aún la conclusión de que el sol es la mayor divinidad. Veamos este pasaje:

> ¿Cómo te puedo explicar mejor? Bueno, es como una rueda. Viene la lluvia, cae y se va bajo la tierra, llega a las corrientes de agua y se va al mar; de allí sube otra vez y llega hasta donde estamos. Por eso no se gasta y tampoco merma. Nosotros decimos que el agua se evapora, pero no es así, sino que se filtra y alcanza los manantiales. Acá a 20 metros bajo tierra está el agua, claro que en algunas partes puede estar hasta 21 metros, principalmente en los montículos (múulo'ob) pero normal a los 20 metros se alcanza el agua, hasta allá se filtra el agua que cae y de allá los cháako'ob la recogen para rociar la tierra porque es su trabajo. De ello depende que crezcan las plantas y que haya cualquier tipo de alimentos para comer.
>
> La vida de las plantas está en sus manos y saben cuándo y cómo hacerlo, ellos no se rajan. Nosotros con 5 tercios de leña que traigamos nos cansamos, en cambio ellos no. Hacer llover sobre la tierra no es cualquier cosa, ningún hermano lo puede hacer, es un trabajo mundial y están comprometidos con ello y no pueden dejar de hacerlo.
>
> Si una persona llega con uno a buscar trabajo se le da el que haya; si hay chapeo ése se le da, y si es época de tumba, tumba, si es tiempo de siembra, pues siembra.
>
> Así pasa con los Cháako'ob, los hombres, los apóstoles; cada quien tiene sus reglas de trabajo dados por Dios y tendrá que cumplir con ellos en toda su vida, y creo que hasta que el mundo se acabe lo dejarán de hacer. Nosotros solo estamos un rato en esta vida y desaparecemos, muertos se acabó todo. En cambio, los

> Cháako'ob no se mueren, están para servir a la tierra en toda su existencia, hasta que llegue el fin de Dios se acabarán también, y será cuando decidan qué hacer con la tierra: o hacen un diluvio o se trae otra gente para que la trabaje. En fin, sólo Dios sabe que será del final de nuestra vida en este mundo.
>
> Nuestra estancia en la tierra es como un préstamo nada más, de repente ¡zas!, llegamos al final. ¿Verdad que así es? Yo a veces me pongo a pensar qué es la vida. Digo: "Señor ¿cuándo llegará mi fin así? ¿Cuándo dejaré de trabajar? Ya estoy fastidiado de la vida, estoy lastimado", continúo diciendo, "Y tú Señor, ¿no te has cansado de nosotros?, yo con mis treinta años ya no quiero vivir más y tú que existes desde el principio de la tierra y siempre estás con nosotros no estás cansado de servirnos". Como el sol que todo el tiempo va girando de día y de noche y a toda hora, igual sucede con la luna. Si fuera un reloj se echaría a perder. La luna es nuestra madre y el sol nuestro padre, todos los días sale y no falla ninguno. El día que no salga, ese día será el fin de la tierra.
>
> Desde luego que todo termina, pero es muy difícil que el sol falle. La madre luna hace cambios cada 15 días porque queda chico y cada mes llega a grande, la luna llena, como una persona grande y a los quince días vuelve a hacer la conjunción queda otra vez chica, como una niña y luego como persona vieja. No sucede lo mismo con el sol, él está grande todo el tiempo, un mismo tamaño, ésa es la diferencia.

El sol ha sido una entidad fundamental en Mesoamérica, tanto o más como lo ha sido para todos los pueblos del mundo. Quizás por esa calidad del sol que el J-men don Gregorio menciona de que está grande todo el tiempo, de que no cambia, los antiguos mayas lo consideraron por excelencia Kichkelem Yum o Kichkelem Yum K'u, fórmulas ambas que aparecen ya en Los cantares de Dzitbalché[70]. La fórmula del Cantar 13 es, por ejemplo, Ciliich Celem Yum Ku, forma original de la actual contracción Kichkelem Yum, de la que tanto hemos hablado en estas páginas. Se trata de las voces Kili'ich (Santo, puro) y Kelem (joven, fuerte, gallardo) combinación que celebra la santidad de lo que es siempre joven y poderoso, de lo que no envejece. Por destacar la santidad de lo joven y recio, celebra la hermosura de la vida que no declina, que es siempre nueva. Esta es la fórmula quizás más simbólicamente poderosa de los sacerdotes mayas: invocando como Ki'ichkelem Yum, con suavidad, con delicadeza, a sus entidades inmemoriales, las reconocen como siempre

fuertes y jóvenes, con la pureza de la vida que es siempre radiante y no declina al paso de los siglos.

Transcribí esta conversación del *J-men* don Gregorio también por razones personales. Gracias a José Tec Pot pude comenzar y fortalecer una cercana amistad con varios mayas de distintas regiones y recorrer diversas comunidades. Mi primer encuentro con los prodigios mayas ocurrió en una reunión donde se encontraban varias imágenes de *cháakes* empleadas en ceremonias. Varios de los diez o doce mayas presentes recuerdan aún lo ocurrido. Con el paso de los años los *cháakes* han sido para mí una clave esencial para vislumbrar el ordenamiento de los rezos sacerdotales. Ellos han dejado la estela luminosa de un pasado milenario, de un conocimiento antiquísimo, en el arte de la composición maya que aún guardan laboriosa, admirablemente, los *jmeno'ob* de la península de Yucatán.

NOTAS

1.- La expresión k'iin significa sol o día y la forma aj k'iin se remonta históricamente a un sacerdote del culto solar; la expresión aj k'iin ha pasado ahora a denotar solamente al sacerdote católico, cuando aparece así o en la forma Yum k'iin (Señor sacerdote). Cuando se le emplea para designar al oficiante maya la expresión aj k'iin debe precisarse posponiéndole las voces maya o maya'obo'; de esta manera sólo aj k'iin maya equivale al sacerdote de los mayas, no al sacerdote católico. Por otra parte, la voz imen es la más empleada para identificar al sacerdote maya y supone, además del conocimiento de ceremonias, rezos y técnicas curativas, una cierta condición espiritual que proviene seguramente de su contacto permanente con las entidades invisibles tradicionales. La voz men tiene, entre otras funciones, la de reafirmar la condición de conocimiento o destreza en algún oficio o disciplina. Cuando se emplea sin ningún otro término que limite su sentido, salvo el prefijo aj o su reducción j, entonces imen significa en el lenguaje popular sacerdote maya. Etimológicamente es el que sabe, el que está enterado, el que es diestro en algo.

2. Con la grabación de este rezo estuvimos durante algún tiempo analizando sus valores tonales y silábicos. Lo mencioné por vez primera en las "Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas" aparecidas en C. Montemayor, Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas, Col. Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, pp. 82-83. El rezo completo forma parte del primer volumen de C. Montemayor, U pavalchi'ob j-meno'ob, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994 (en lo sucesivo los dos volúmenes se citarán como U.P.J.I y U.P.J.II), pp. 13-26, y del primer tomo de C. Montemayor, Rezos Sacerdotales Mayas de la misma colección (en los sucesivo los dos volúmenes se citarán como R.S.M I y R.S.M. II), pp. 15-28.

3.- R. S. M.I, pp. 21-28.

4.- R.S.M.I, pp. 11-14.

5.- Cf. Parte II, cap. III, "Discursos ceremoniales", de C. Montemayor, Las formas literarias en las lenguas indígenas de México (en prensa).

6.- C.f. Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, Los Tarahumaras, una tribu india del norte de México, trad. Celia Paschero, Instituto Nacional Indigenista, México, 1986, pp. 140-141; también véase C. Montemayor, Los tarahumaras, linaje de las estrellas, Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos, México, 1995, pp. 54-55.

7.- Carlos Montemayor, U.P.J. I, pp. 15-18 y R.S.M I, pp. 17-20.

8. Para más información sobre el orden y las ofrendas de las ceremonias agrícolas mayas véase Alfonso Villa Rojas, Los elegidos de Dios, Etnografía de los mayas de Quintana Roo, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, cap. XI, pp. 313 passim.

9. El Saka' es una bebida semejante a la que el campesino maya designa como pozol y que obtiene al desleír la masa de maíz en un poco de agua; el nixtamal del Saka' se sancocha sin sal y se muele con la cascarilla misma; a menudo, cuando se deslíe la masa, se le endulza con miel.

10. Poseo una grabación inédita de esta conversación en mi archivo y su duplicado se encuentra en la Unidad Regional de Culturas Populares de Yucatán. Fue grabada el día 27 de enero de 1981. Su identificación es la siguiente: 27-I-81, Saka' tank'as, K3.

11. Véase Barrera Vázquez y S. Rendón, El libro de los libros de Chilam Balam, México, FCE, 1985, p. 184, n.15.

12. Cf. U.P.J. T.II op.cit, p.16 y R.S.M. II, op.cit, p.16.

13. U.P.J. T.I, pp. 36-37 y R.S.M. I, pp. 38-39.

14. U.P.J. T.I., pp. 42-43; R.S.M. T.I., p. 44.

15. U.P.J.,T.I., p. 36 ; R.S.M., T.I., p. 37.

16. U.P.J. T.I., p. 62 y R.S.M. T. I, p.63.

17. Cf. U.P.J. T.II, pp. 10-12, 29-31, 36-37 y 54-55.

18. Jacinto Arias, El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos, Dirección General de Divulgación, Colección Sepsetenta, S.E.P., México, 1975, particularmente la Parte III, pp. 69 y ss.; puede consultarse también Jacinto Arias, "Las creencias católicas entre los tzotziles y los tzeltales", en Carlos Montemayor Los escritores Indígenas Actuales II, Fondo editorial Tierra Adentro, México, 1992, pp. 219-232.

19. Jacinto Arias, El mundo... op.cit, pp. 79-80, Cf. también Carlos Montemayor, op.cit, pp. 227-228.

20. Jacinto Arias, op.cit, pp. 82-83, véase también Carlos Montemayor, op.cit., pp. 229-230.

21. U.P.J. T.I, p. 32 y R.S.M. I, p. 34.

22. U.P.J. T.I, p. 34 y R.S.M. T.I., p.36.

23. U.P.J. T.I, p. 37 y R.S.M T.I., p. 39.

24. U.P.J. T.I, p. 33 y R.S.M. I, p. 35.

25. Me refiero a "La identificación de la Deidad "E" de Shellhas", en Estudios Lingüísticos, Obras Completas, Fondo Editorial de Yucatán, Mérida (1981), T.II, pp. 61-62.

26. Cf. Leovigildo Tuyub, Breve historia del pueblo de Molas, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, pp. 47-48; también Gerardo Can Pat, La Virgen de la Candelaria, de la misma colección, pp. 26-43.

27. U.P.J. T.I, pp. 29-30 y R.S.M. I, pp. 31-32.

28. En el pueblo de Oxchuc, por ejemplo, un hombre conocedor de rezos y ceremonias, un "ch'uy k'aal" le dijo a Martín Gómez:

"Martín, tú no eres de aquí, pero sí formas parte de nuestra habla tzeltal; si tuviera un hijo inquieto como tú, le daría toda mi sabiduría, mis experiencias. Pero eso no importa, siéntete como un hijo de Santo Tomás. Ahora, yo te pido que te acuerdes de nuestro Santo Patrón, pídele, ruégale que te de vida aún más para llegar a ser anciano. Queremos que lo que vas a observar y convivir con nosotros sea para tu bien y para bien de nuestros hijos", Cf. Martín Gómez Ramírez, Ofrenda de los ancestros en Oxchuc, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, p. 129.

29. Alfredo Barrera Vázquez registró así un testimonio de Pacheco Cruz: "Pero la escena más culminante e imponente fue a las tres en punto de la tarde; la hora suprema para ellos; observé que en cada uno de los cuatro palos que servían de columna al altar fueron atados por los pies a niños que deberían imitar a perfección el croar de la rana; fueron bautizados con los nombres de bez-much, lec-much, i cárrillo-much..." Cf. A. Barrera Vásquez y S. Rendón, El libro de los libros de Chilam Balam, p. 165, n.21.

30. Cf. Parte I, Cap. II, Sección V, "El arte de la lengua y los estudios comparativos", de C. Montemayor, Las formas... op.cit. (en prensa). Véase también Albert B. Lord, The singer of tales, Harvard University Press, 1960, p. 54.

31. Así lo he oído en varias regiones de México. La primera vez fue durante una conversación con el chinanteco Eusebio Ramón López Hernández, en 1982, a propósito de un curandero y maestro suyo, don Melquiades.

32. G.S. Kirk, Los poemas de Homero, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 81-82.

33. U.P.J. T.I, pp. 32-34 y R.S. M. I, pp. 34-36.

34. U.P.J. T. I., p.16, R.S.M. T.I. p.18.

35. U.P.J. T.I., p. 16, R.S.M. T.I., p. 18.

36. U.P.J. T.I., pp.16-17, R.S.M. T.I., p.19.

37. U.P.J. T.I, p. 40 y R.S.M. I, p. 42.

38. U.P.J. T.Ip.18, R.S.M.I, p.20.

39. Cf. Tup'-al en "Astronomía, Metereología, Cronología... Relámpagos", en Cristina Álvarez, Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, UNAM, México, 1980, p. 118.

40. U.P.J. T.II, p.19 y R.S.M. II, p.18.

41. U.P.J. T.I, p. 16 y R.S.M. I, p. 18.

42. U.P.J. T.II, pp.18-19 y R.S.M. II, pp.18-19.

43. U.P.J. T.II, p.15 y R.S.M. II, pp.14-15.

44. U.P.J. T.I, p. 40 y R.S.M. I, pp. 41-42.

45. U.P.J. T.II, p. 14 y R.S.M. II, p. 14.

46. U.P.J. T.I, p. 32 y R.S.M. I, p. 34.

47. U.P.J. T.II, pp. 40-41 y R.S.M. II, pp. 39-40.

48. U.P.J. T.II, pp. 19-20 y R.S.M. II, pp. 19-20.

49. U.P.J. T.II., pp. 20-21 y R.S.M. T.II., pp. 20-21.

50. U.P.J. T.II, pp. 27-28 y R.S.M. II, pp. 27-28.

51. U.P.J. T.II, p. 13 y R.S.M. II, p. 13.

52. Cf. Benito Aban May, María Luisa Góngora Pacheco y Santiago Domínguez Aké, U Yum Santísima Kruuz Tuunil Xocen, pp.23-26 y Yum Santísima Cruz Tun, pp.19-21, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.

53. U.P.J. T.I, p. 54 y R.S.M. I, pp. 56-57.

54. Cf. "Apéndice A. Documentos Yucatecos", en Victoria Reifler Bricker, El cristo indígena, el rey nativo, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 341-382. Puede consultarse una versión en lengua española en el "Apéndice B, Sermón de la Cruz que habla", en A. Villa Rojas, op.cit, pp. 459-469.

55. Cf. "Metáfora maya en literatura y en arte", en Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses, Stuttgart-München, Agosto 1968, T. 2, pp.37-50.

56. Cf. "The ethnographic context of some traditional Mayan speech genres", en Explorations in the ethnography of speaking, editado por R. Bauman y J. Scherzer, Cambridge University Press, 1974, pp. 368-388.

57. Sus ejemplos siguen la forma original de los escritos mayas del siglo XIX; yo los transcribiré conforme a la escritura actual.

58. Vucten y kin, vucten y akab.

59. Cin dzaic teex, humpel señal.

60. Utial in hokes uli sensial, Utial in voksic bateil.

61. Cf. Munro S Edmonson, "Introduction" en The book of counsel: The Popol Vuh of the quiché maya of Guatemala, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1971.

62. In no case, so far as I can determine, does the Quiche text embellish this relatively primitive poetic device with rhyme, syllabification or meter, not even when it is quoting songs. Idem, p. xii, b.

63. Cf. Patricia Martel, "Análisis literario de una oración maya de Pustunich, Yucatán", en Anales de Antropología, UNAM, México, vol.XXI, 1984, pp. 139-169.

64. Cf. Segunda Parte, Cap. II, "Rezos de curación", en C. Montemayor, Las formas... op.cit. (en prensa).

65. Benito Aban May, María Luisa Góngora Pacheco y Santiago Domínguez Aké, U yum... op.cit., pp.37-38 y Yum Santísima... op.cit, pp.31-32.

66. Santiago Domínguez Aké, "Mandamientos de Juan de la Cruz durante la guerra de castas", en Benito Aban May, Yum Santísima Cruz Tun, Colección letras Mayas Contemporáneas, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, pp.24-36.

67. Santiago Domínguez Aké U yum... op.cit., p. 46 y Yum Santísima...op.cit., p.39.

68. Santiago Domínguez Aké U yum... op.cit., pp. 44-45 y Yum Santísima... op.cit., p. 38.

69. Gerardo Can Pat, "Casos y sucesos relacionados con la virgen", en La virgen..., op.cit. pp. 22-25.

70. Alfredo Barrera Vásquez, El libro de los cantares de Dzitbalché, Ayuntamiento de Mérida, 1980, Cantar 1, líneas 52-53, p. 42, y Cantar 13, línea 31, p. 124.

La impresión de esta obra
fue realizada en los talleres de
Compañía Editorial de la Península, S.A. de C.V.
Calle 35 No. 508 entre 60 y 62
El tiraje fue de 1,000 ejemplares en papel bond de 37 Kgs.
y portada en cartulina couché de 139.5 Kgs.
Se terminó de imprimir en julio de 1995.
La edición estuvo a cargo de
Víctor J. Ramírez Peña

Impreso en Mérida, Yucatán, México.

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
XXV ANIVERSARIO